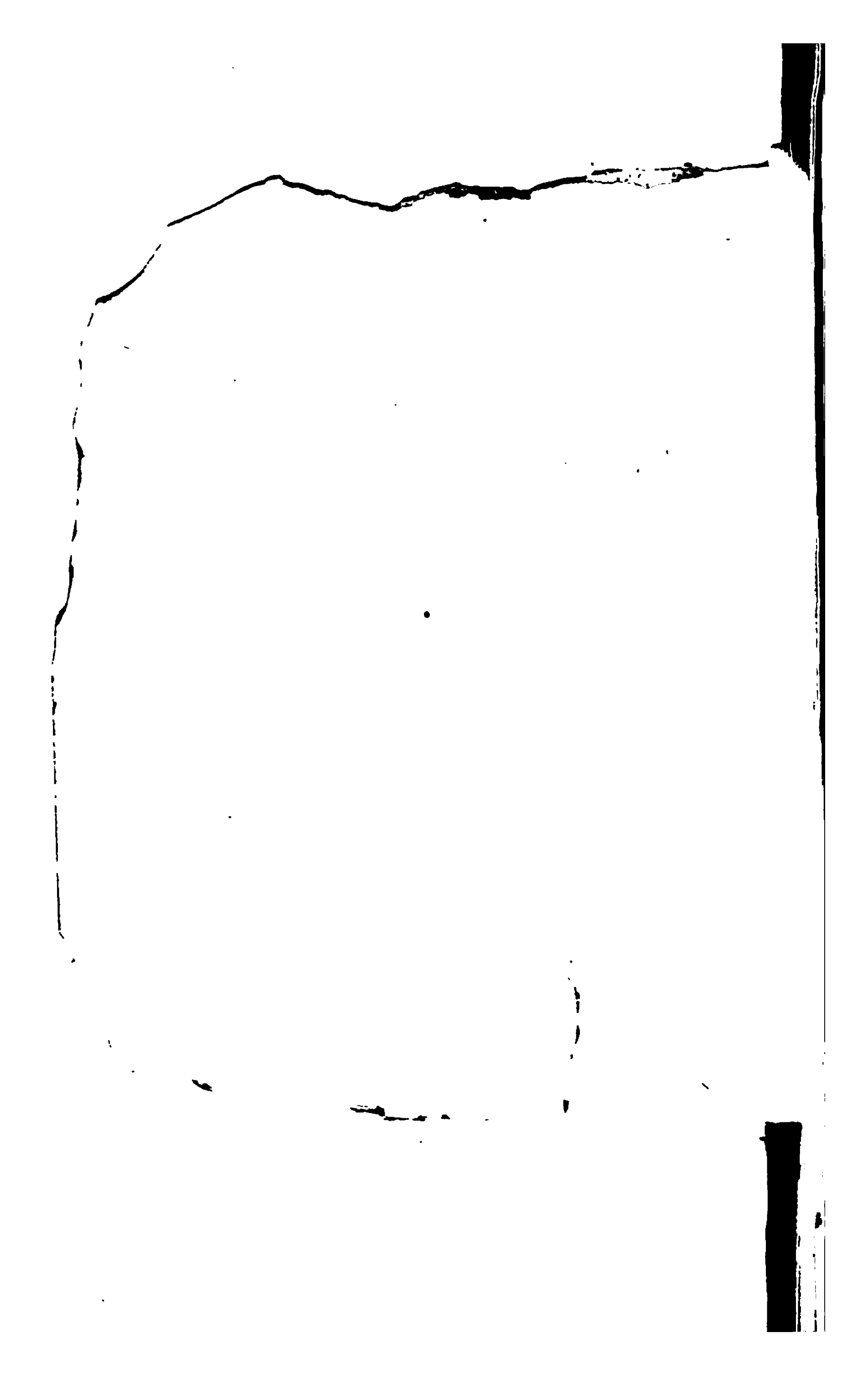
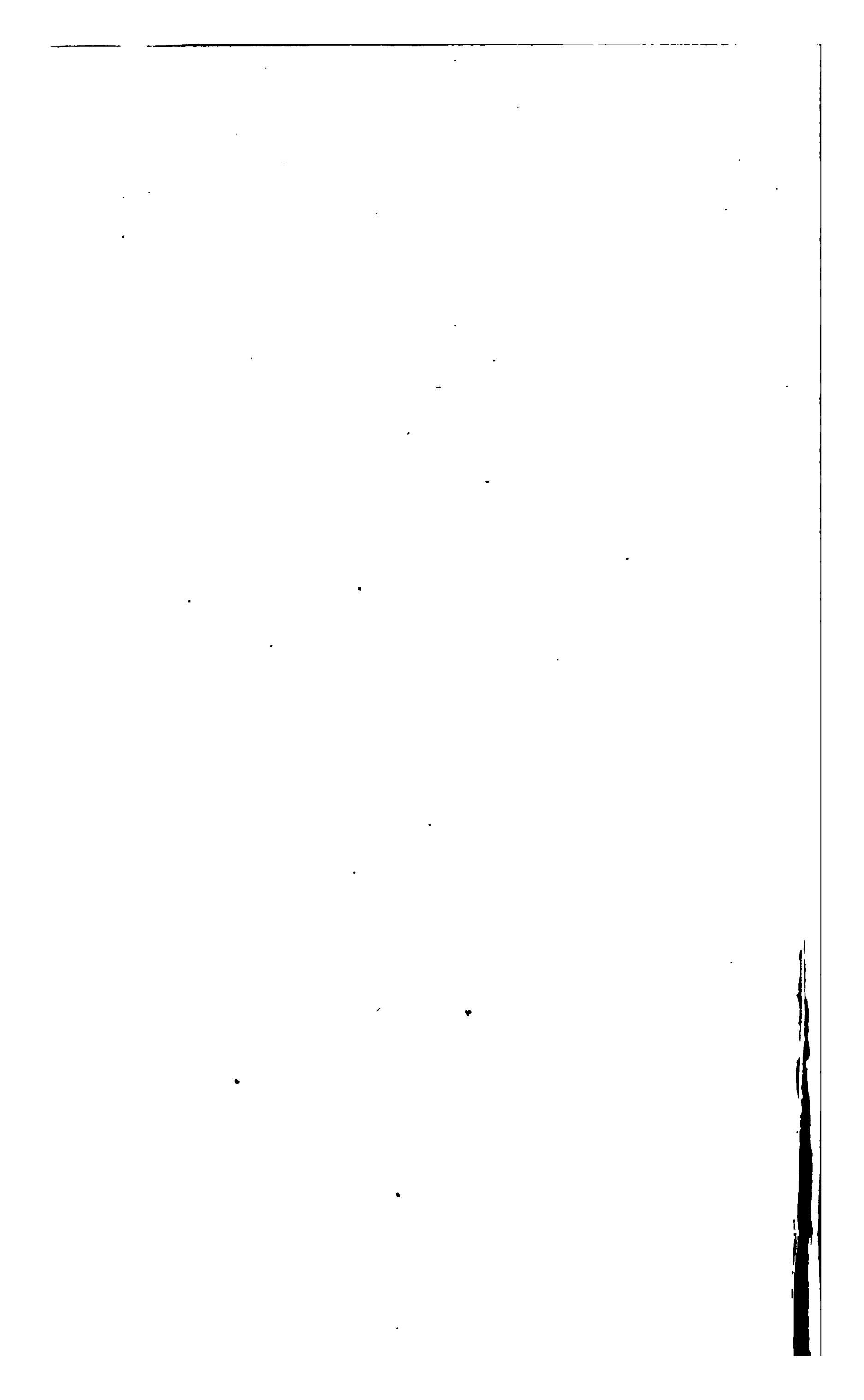






Franz Baco von Verulam.

Franz Baco

von

Verulam.

Die Realphilosophie und ihr Zeitalter.

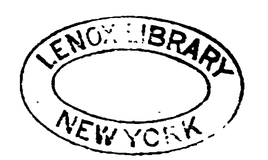
Von

Kuno Fischer.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1856.





„Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit."

Baco, Neues Organon, I, 84.

Bacon. born 22 Jan 1550 + 9 April 1626
Descartes 31 Mar 1596 + 11 Feb. 1650
Spinoza 24 Nov 1632 + 21 Feb. 1677
Locke 29 Aug 1632 + 28 Oct 1704
Leibnitz 3 July 1646 + 14 Nov 1716

Hobbes. 1588 _ 1679.

Newton

	born	†
Bacon	22 Jan 1560	9 April 1626
Descartes	31 Mar 1596	11 Feb. 1650
Spinoza	24 Nov 1632	21 Feb. 1677
Locke	29 Aug 1632	28 Oct 1704
Leibnitz	9 July 1646	14 Nov. 1716

Vorrede.

Das Theater der neuern Philosophie bildet einen Kampfplatz, auf dem sich zwei feindliche, einander entgegengesetzte Richtungen, Realismus und Idealismus, die Rechte der Wahrheit streitig machen. Es sind diese Richtungen nicht besondere Systeme, sondern Geschlechter der Philosophie, die in keinem andern als dem neuen Weltalter sich ihrer natürlichen Differenz so klar bewußt werden und dieselbe so scharf und deutlich ausprägen konnten. Dürfte man wissenschaftliche Gegensätze mit dramatischen vergleichen, so wären die Realisten und Idealisten gleichsam die beiden feindlichen Chöre in dem Schauspiele der neuern Philosophie. Sie werden nicht eher verstummen, diese Gegensätze, als bis ihre Vereinigung gelungen ist: bis sich die feindlich gespann-

ten Denkweisen so durchdringen, daß sie sich gegenseitig sättigen. Denn jede lebt nur von den Mängeln und Schwächen der andern. Diese Schranken loswerden, heißt sie deutlich begreifen, das heißt die Kraft des Gegners anerkennen und zu der seinigen machen. Auch sind schon Versuche der Art in dem letzten Zeitraume unserer Philosophie manche angestellt worden. Genau erwogen, haben Realismus und Idealismus von ihrem neuern Ursprunge an nicht parallele, sondern convergirende Wege beschrieben, die zu gleicher Zeit in einem gemeinschaftlichen Ziele zusammentrafen. Dieses Ziel, in welchem die idealistische und realistische Richtung als in einem Scheitelpunkte einander durchschnitten, war die kantische Philosophie. Sie hat beiden Richtungen Rechnung getragen und sie im Elemente vereinigt. Sie hat in dieser Rücksicht, wie in allen übrigen, den maßgebenden Gesichtspunkt aufgerichtet, welcher der nachfolgenden Philosophie zum Leitsterne dienen muß. Wenn man heute fragt: was heißt sich in der Philosophie orientiren? so muß man antworten: das heißt Kant studiren, und zwar auf das allergenaueste! Nach ihm ist kein namhafter Philosoph aufgetreten, der nicht Realist und Idealist zugleich

hätte sein wollen. Wäre der Name genug, so wäre die große und durchgängige Aufgabe, welche den Geist der neuern Philosophie beschäftigt, schon mehr als ein mal gelöst worden. Alle diese sich so nennenden ideal-realistischen oder real-idealistischen Versuche beweisen nicht, daß sie die Aufgabe gelöst haben, aber sie beweisen, daß sie dieselbe anerkennen und bejahen. Uns genügt, die Thatsache festzustellen, daß die Aufgabe besteht und ohne bemerkenswerthe Widerrede überall für gültig angesehen wird. Nichtsdestoweniger dauert der Kampf fort, und unsere deutschen idealphilosophischen Systeme, so realistisch sie sein wollen, haben noch immer den Realismus gegen sich gehabt. Die Divergenz beider Grundrichtungen ist wieder da und läßt sich durch keine Benennung und durch keine Formel wegreden.

Es hätte dem deutschen Idealismus sehr wohl gethan, seinen Gegner gründlich kennen zu lernen und dessen Stärke sich anzueignen, um desto sicherer die Mängel desselben zu vermeiden. Unsere deutschen Idealisten haben keinen Grund, so vornehm zu thun gegen die englischen Erfahrungsphilosophen und sie als unspeculative Köpfe mit wenigen Worten der

Geringschätzung ihrer Schulen preiszugeben. Um so weniger, als sich ein Leibnitz keinesweges zu gut war, auf einen Locke genau einzugehen, und durch seine „Neuen Versuche über den menschlichen Verstand“ der deutschen Philosophie einen größern Dienst leistete, als alle philosophischen Schriften insgesammt, die vor der Kritik der reinen Vernunft bei uns erschienen. Sein Beispiel ist ohne Nachahmung geblieben. Wenn unsere deutsche Philosophie im englisch-französischen Auslande für deutsche Träumerei gilt, so sollten wir billigerweise das Unrecht nicht mit dem Unrecht erwidern, sondern den Vorwurf dadurch entkräften, daß wir ohne alle Träumerei, ohne alle Vorurtheile die fremden Philosophen erkennen, wie sie sind, und würdigen, wie sie es verdienen, namentlich da in wissenschaftlichen Dingen jedes Unrecht eine Unwissenheit bedeutet.

Franz Baco von Verulam gilt bei seinen Landsleuten noch heute für den größten Philosophen Englands, und mit vollem Recht. Er ist der Begründer jener Philosophie, welche man die realistische nennt, die auf unsern Leibnitz und Kant einen so mächtigen Einfluß ausübte, der namentlich Kant den letzten Anstoß

zu seinem epochemachenden Werke verdankte, und der Frankreich im achtzehnten Jahrhundert huldigte. Und gerade diesem Philosophen ersten Ranges unter den Realisten fehlt noch immer in Deutschland nicht blos die entsprechende Würdigung, sondern sogar eine eingehende und erschöpfende Darstellung. In unsern Geschichtsbüchern und Compendien der neuern Philosophie spielt Baco entweder gar keine oder eine sehr unbedeutende und nebensächliche Rolle, als einer unter Andern auf dem abenteuerlichen Uebergange von der mittelalterlichen zur neuern Philosophie. Die Einen setzen ihn in die Reihe der italienischen Naturphilosophen, mit denen Baco, wenn wir die Hauptsache erwägen, kaum mehr gemein hat als den Namen der Naturphilosophie, von denen er sich unterscheidet, nicht blos durch seine ganz andere Denkweise, sondern, was hier maßgebend sein sollte, durch sein Verhältniß zum Alterthum. Andere stellen den englischen Realisten in einem ähnlichen Verhältniß zur neuern Philosophie dem deutschen Mystiker Jakob Böhme gegenüber, mit dem Baco nichts gemein hat als den ersten Buchstaben des Namens. Mit einem Worte: über Baco sind bei uns die meisten

und vernehmbarsten Urtheile so oberflächlich als ungenügend und schief. Wäre dieses nicht der Fall, so hätte ich einige Gründe weniger gehabt, dieses Buch zu schreiben, das den Versuch machen will, der Bedeutung Bacos gerecht zu werden.

Man kann mir einwenden, daß die Berührungspunkte zwischen der deutschen und englischen Philosophie, zwischen Idealismus und Realismus, weniger in Baco liegen, als in andern Philosophen seines Geschlechts: daß nicht Baco, sondern Hume auf Kant, nicht Baco, sondern Locke auf Leibnitz eingewirkt hat, daß Spinoza, wenn er überhaupt einen Einfluß von jener Seite empfing, denselben nicht von Baco, sondern von Hobbes empfangen und bekanntlich über Baco selbst hier und da sehr verächtlich geredet habe. Darauf werde ich antworten, daß es Baco war, dem sich Cartesius widersetzte, der anerkannte Gründer des dogmatischen Idealismus. Und was jene Realisten betrifft, welche die entgegengesetzte Philosophie in Spinoza, Leibnitz, Kant berührt haben, so will dieses Buch den Beweis führen: daß die Hobbes, Locke, Hume sämmtlich von Baco abstammen, daß sie sämmtlich in Baco wurzeln.

daß sie ohne Baco nicht wahrhaft erklärt und begründet, sondern nur fragmentarisch begriffen und gleichsam abgepflückt werden können. Baco ist der Schöpfer der Realphilosophie: ihr Zeitalter ist durchgängig eine Entfaltung baconischer Keime, jede ihrer Bildungen ist eine Metamorphose der baconischen Philosophie. Bis zu diesem Tage hat der Realismus keinen größern Geist gehabt als Baco, der ihn begründete; keinen, der den echt realistischen, im vollen Leben einheimischen Geist so weit und zugleich so eigenthümlich und charakteristisch, so nüchtern und zugleich so ideal und ins Große strebend dargethan hätte; keinen, an dem auch die Schranken dieses Geistes zugleich so bestimmt und so natürlich hervorspringen. Bacos Philosophie ist der lebensvollste und ganz ungekünstelte Ausdruck des Realismus. Nachdem mich die Systeme eines Spinoza und Leibnitz lange bewegt, erfüllt und gleichsam in sich aufgenommen hatten, ist mir die Beschäftigung mit Baco wie ein neues Leben erschienen, dessen Früchte ich in diesem Buche gesammelt. Darf ich mich dem Eindruck überlassen, den die baconische Philosophie im Ganzen macht und der selbst die Phantasie für sich gewinnt, so

hat sie etwas, wodurch sie sich auf höchst eigenthümliche und zugleich natürliche Weise von den andern Werken der europäischen Philosophie unterscheidet. In ihrer geordneten und kräftigen Lebensfülle, die alle künstliche Regelmäßigkeit ausschließt, hat diese Philosophie gar nichts Beschnittenes, wie ein englischer Park, oder um die Sache bedeutungsvoller und treffender zu sagen: sie hat gar nichts Binnenländisches, wie die mächtige Insel, die sie erzeugt hat. Ich begreife sehr gut, daß Baco als der englische Nationalphilosoph par excellence gilt.

Wie sich Cartesius zu dem dogmatischen Idealismus, Leibnitz zur deutschen Aufklärung, Kant zur modernen Philosophie verhält, so verhält sich Baco zum Realismus. Er bricht die Bahn, welche die Andern auf seinen Spuren verfolgen. Darum habe ich ihn so ausführlich, die Andern in gedrängter Kürze behandelt, wie ich es in einem andern Werke mit Leibnitz und den deutschen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts gehalten. Der wissenschaftliche Nachdruck, den ich auf Baco lege, und die Oekonomie meines Buchs, welche mir Schranken setzt, mögen diese Behandlungsweise

rechtfertigen. Meine Aufgabe war, die baconische Philosophie darzustellen und daraus die folgenden Philosophen zu erklären. Ist von Baco die englische Philosophie und von dieser die französische des achtzehnten Jahrhunderts abhängig, so mußte ich mich bei der letztern damit begnügen, blos den Ort zu bezeichnen, den sie einnimmt. Um so mehr, als ich in einer andern Monographie die Gruppe dieser französischen Philosophen näher beleuchten werde.

So selbständig dieses Buch für sich besteht, abgesondert von meinem Gesammtwerke über die Geschichte der neuern Philosophie, so will ich es insofern darauf bezogen wissen, als ich in dem letztern die hier abgehandelte Materie nicht dargestellt. Darin entspricht das Buch seinem Object. Denn Baco und seine Nachfolger, so sehr sie die neuere Philosophie integriren und auf das idealistische Geschlecht derselben einwirken, bewegen sich selbst in einer abgesonderten und unabhängigen Richtung, die nach der entgegengesetzten Seite nicht von sich aus declinirt. Denn daß beide in Kant zusammenstießen, kam von der Anziehungskraft, welche der Realismus auf Kant ausübte.

Das Verhältniß Bacos zum Alterthum und das Verhältniß seiner Philosophie zu Kant, diese Grenz- und Wendepunkte der vorliegenden Materie waren die ersten, die ich ins Auge faßte und mir klar machte. In ihrer Auseinandersetzung bestanden die ersten Versuche zu dieser Arbeit. Sie sind zugleich in meinem Leben wichtig geworden. Es war in einem öffentlichen Vortrag über das Verhältniß Bacos zu den Alten, daß ich nach Jahren zum ersten male wieder auf einem akademischen Katheder redete. Die philosophische Facultät von Berlin, der ich diese mir denkwürdige Stunde verdanke, wird es mir vergönnen, daß ich in der Erinnerung derselben Ihr dieses Buch in stiller Dankbarkeit zuschreibe.

Heidelberg, 27. Juni 1856.

Kuno Fischer.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Erstes Capitel.

Baco von Verulam als moralischer und wissenschaftlicher Charakter. *)

Die großen Leistungen eines Menschen sind nie so abgesondert und abtrennbar von seinem Leben, daß er hier ein ganz anderer sein könnte als in den Werken seines Geistes. Eine gewisse Uebereinstimmung findet sich stets zwischen dem wissenschaftlichen und dem moralischen Charakter. Man hat nicht richtig geurtheilt, wenn man Bacos Charakter von dem Gesetz einer solchen Analogie ausnehmen wollte. Aber man würde dieses Gesetz sehr falsch anwenden, wollte man gewisse moralische Vorwürfe und Gebrechen, welche das Leben Bacos treffen, seiner wissenschaftlichen Richtung mit-

*) Franz Baco, geboren am 22. Januar 1561 zu London, war der zweite Sohn Nikolaus Bacos, Großsiegelbewahrers von England. Ueber sein Leben vergl. John Campbell, „The lives of the Lord Chancellors of England", Vol. II, chap. 51. London 1845; Th. B. Macaulay's „Essays"; Montagu, „Life of Lord Bacon".

anrechnen oder aus dieser seine moralische Handlungsweise erklären. Dies wäre nicht Analogie, sondern Causaleinfluß. Und von einem solchen unmittelbaren Einfluß des wissenschaftlichen Charakters auf den moralischen kann schon deshalb nicht oder nur mit großer Vorsicht geredet werden, weil allemal der moralische Charakter früher ist als der wissenschaftliche, weil sich die menschlichen Charaktere überhaupt nicht vor dem Spiegel der Wissenschaft bilden. Indessen gibt es zwischen den beiden Ausdrucksweisen der Geistesindividualität eine natürliche Gleichartigkeit, die nicht darin besteht, daß sich die eine nach der andern richtet, sondern daher rührt, daß der Genius des Menschen beide auf dieselben Ziele hinlenkt. Denn der Genius eines großen Individuums bleibt in allen seinen Aeußerungen derselbe. Leibnitz hätte mit seinem persönlichen Charakter niemals ein Philosoph werden können gleich Spinoza, Baco ebenso wenig ein Philosoph gleich Cartesius. Die wissenschaftliche Richtung, welche Baco ergriff, entsprach vollkommen der Eigenthümlichkeit seines Wesens, seinen Bedürfnissen und Neigungen, und seine moralische Disposition begünstigte sehr diese Richtung. Ohne ein solches Zusammenwirken der Gemüthskräfte ist überhaupt jede große Leistung unmöglich.

Es ist falsch, wenn man es Baco übelnimmt oder bedauert, daß er, ein wissenschaftliches Talent ersten Ranges, zu ehrgeizig war, um das Stillleben der Wissenschaft den Reizen einflußreicher Staatsämter vor-

zuziehen. Baco selbst hat es in seinem Alter beklagt als ein Unglück, nicht als eine Schwäche. Dieses Unglück war sein Schicksal und zugleich das seiner Wissenschaft. Nicht blos er, sondern seine Wissenschaft selbst war zu ehrgeizig, zu thatenlustig, zu aufgeschlossen für die Welt, um sich in der Einsamkeit zu begraben. Die Macht der Menschheit zu befördern, das nennt Baco selbst einmal die höchste Stufe des Ehrgeizes.*) Und diesen Ehrgeiz hatte seine Wissenschaft, dieses Streben war ihr erster und letzter Gedanke: um dieses Ehrgeizes willen wurde Baco ein wissenschaftlicher Charakter. Seine Wissenschaft selbst war der Art, daß sie das Stillleben nicht vertragen konnte, sie wollte lieber mit dem Strome der Welt fortsegeln, als in stiller und abgeschiedener Beschaulichkeit leben. „Es bildet ein Talent sich in der Stille, sich ein Charakter in dem Strom der Welt.“ Nach diesem goetheschen Worte zu reden, war die Heimat der baconischen Wissenschaft nicht die Schule des Talents, sondern die des Charakters, nämlich das Weltleben im Großen. Dahin neigte sich seine Philosophie, dahin alle seine Bestrebungen. Er urtheilte früh, daß die dem Weltleben abgewendete Wissenschaft eng und unfruchtbar sein müsse, daß sich das bisherige Elend der Philosophie, dem er abhelfen wollte, miterkläre aus dem herkömmlichen Stillleben der Gelehrten. „Die

*) Vergl. Nov. Organ., I, 129. S. unten Cap. III.

Kenntnisse dieser Leute", urtheilte Baco, „sind so eng als ihre Zellen, als die Klöster und Klosterschulen, worin sie eingeschlossen leben, ohne Kenntniß der Welt, der Natur und des Zeitalters." So sehr widerstrebte aus Neigung und Grundsatz Bacos wissenschaftlicher Geist dem bisherigen Gelehrtenthum, daß er nothwendig den Drang haben mußte, auch die äußere Lebensform zu ändern und das Klosterleben mit dem Weltleben zu vertauschen. Aus dem Zellengelehrten wurde ein Weltmann, der in der Wissenschaft wie im praktischen Leben nach denselben hochgelegenen Zielen einflußreicher Geltung strebte. Freilich verlangte die praktische Laufbahn einen großen Aufwand von Mühe und Zeit, freilich ging diese Zeit den wissenschaftlichen Arbeiten verloren. Will man aber deshalb verlangen, daß Baco der abgesonderten Wissenschaft sein Leben ganz oder zum größten Theil hätte widmen sollen? Das hieße verlangen, daß Baco einen andern wissenschaftlichen Geist hätte haben, daß er selbst ein anderer Philosoph hätte sein sollen, als er war; das hieße den eigenthümlichen Charakter der baconischen Wissenschaft für nichts rechnen. Beachtet man diesen, so ist kein Widerspruch, daß sich Baco zugleich um die Wissenschaft und um Staatsämter bemühte. Er konnte sogar im Namen seiner Wissenschaft von dem Gelehrten fodern, daß er aus eigener Erfahrung das praktische Leben kennen lerne, nicht blos theoretisch aus der Vogelperspective, sondern durch selbstthätige Theil-

nahme. Und in der That hat dies Baco verlangt. Er hat den Gelehrten einen wissenschaftlichen Vorwurf daraus gemacht, daß ihnen eine Verstandestugend gewöhnlich ganz fehle, die nur im praktischen Leben zu gewinnen sei, nämlich Geschäftskenntniß und bürgerliche Klugheit. *)

Aber die Art, wie sich Baco als bürgerlicher Charakter gezeigt, wie er denselben speciell bethätigt hat, widerspricht, wie es scheint, auf das äußerste seiner wissenschaftlichen Größe. Man hat diesen Gegensatz oft beleuchtet und beklagt, man hat sogar Baco als Beispiel hingestellt, wie weit die wissenschaftliche und moralische Richtung eines Menschen von einander abweichen, bis zu welchem Grade des innern Widerspruchs diese beiden Charaktere sich entzweien können. Neuerdings hat namentlich Macaulay diesen Widerspruch so auf die Spitze getrieben, daß er unauflöslich, und der Charakter Bacos unerklärlich erscheint. Macaulay plaidirt, was Bacos sittlichen Werth betrifft, gegen Montagu, den jüngsten Herausgeber der baconischen Werke, und man thut gut, wenn man die beiden Biographen, von denen der zweite der panegyrische ist, so mit einander vergleicht, daß man den einen als Correctiv des andern anwendet. Wir wollen den Charakter Bacos nicht vertheidigen, nicht an-

*) De dign. et augm. scientiarum, Lib. VIII, Cap. 2 vom Anfang.

klagen, sondern erklären, und darum suchen wir hier nach dem Einklang, in welchem jeder bedeutende Charakter mit sich steht. Alles genau und mit psychologischer Einsicht erwogen, so müssen wir gestehen, daß uns jener Gegensatz zwischen Baco dem Philosophen und Baco dem bürgerlichen Charakter so grell nicht erscheinen will, als ihn Macaulay hervorhebt. Weder war der eine, wie sich Macaulay ausdrückt, indem er eine baconische Redefigur unglücklich citirt, ein „schwebender Engel", noch der andere eine „kriechende Schlange". Weder ist auf der einen Seite lauter Licht, noch auf der andern lauter Schatten, sondern beide sind aus beiden gemischt. Es ist sehr unrichtig und unter allen Bildern, die man wählen kann, das am meisten verfehlte, Bacos Philosophie mit einem geflügelten Engel zu vergleichen. Vielmehr war die so oft wiederholte und nachdrückliche Absicht Bacos, der Philosophie das Fliegen abzugewöhnen, ihr die Fittige auszureißen und an deren Statt Blei und Gewicht anzulegen, um sie auf dem Boden festzuhalten mitten unter den irdischen Dingen, eben da, wo Baco selbst mit allen seinen Neigungen lebte. Aus einem schwebenden Geist, der von oben herunterschaut, wollte Baco die Philosophie in einen Menschen verwandeln, der den mühsamen Weg der Erfahrung bedächtigen Schrittes emporsteigt. Wenn Baco als bürgerlicher Charakter denselben Weg ergriffen, wenn er auf diesem unebenen, verschlungenen,

steilen Lebenspfade oft und viel strauchelte, so wird er dadurch nicht zu einer kriechenden Schlange. Es wäre schlimm, wenn Alles Schlange wäre, was kriecht. Und ich glaube wirklich, wer unter solchen Verhältnissen wie Baco einen solchen Lebensweg einschlägt, wird oft in die nothgedrungene Lage kommen, zu kriechen. Ich weiß wohl, was man mir einwenden wird. Die Vorwürfe, welche das Leben Bacos verdient, sind nicht blos menschliche Schwächen und Irrthümer, sondern unwürdige Gesinnungen und bürgerliche Verbrechen. Ich bin weit entfernt, sie zu leugnen, geschweige denn zu vertheidigen; sie sind unzweifelhaft bewiesen. Die unwürdigen Gesinnungen liegen am Tage, die Verbrechen sind von ihm selbst eingestanden, sie haben seinen bürgerlichen Namen befleckt, und ich habe nichts dagegen, daß man sie mit den härtesten Worten bezeichnet. Nur sind für mich diese einzelnen Züge nicht alle Indicien seines Charakters. Soviel ich sehe, wäre dieser Charakter ganz derselbe gewesen, wenn er jene unwürdigen Gesinnungen nicht so deutlich gezeigt, jene Verbrechen nicht begangen hätte. Ich kann mir sehr gut vorstellen, daß Baco mit größerer Klugheit entweder die Verbrechen oder deren alleinige Verantwortlichkeit hätte vermeiden können, und ich würde nicht um ein Haar besser, aber auch nicht schlimmer von ihm denken. Er wäre dann klüger, aber nicht besser gewesen. Vielmehr wäre ein wirklicher Bösewicht, ein geschickter

Intrigant niemals in eine so offene Schuld gerathen. Man soll einen menschlichen Charakter nach seinen Handlungen beurtheilen, aber nicht nach einzelnen, sondern nach allen, d. h. nach seiner ganzen Gesinnungsweise, nicht danach allein, wie er sich in einzelnen Fällen unter dem Zusammenwirken der verschiedenartigsten Umstände benimmt, sondern wie die moralischen Elemente in ihm gemischt sind. Was in der Anlage eines Charakters blos Schwäche ist, daraus kann unter der Gewalt der Verhältnisse, welche die Schwäche bemeistern, sehr leicht eine schlechte Handlung und geradezu ein Verbrechen werden. Dadurch wird gewiß die Handlungsweise nicht besser, aber auch das Element des Charakters nicht schlechter. Bei demselben öffentlichen Unwerth, den die schlimmen Handlungen der Menschen haben, entdeckt sich hier in der Anlage ihrer Charaktere für den psychologischen Menschenkenner ein beträchtlicher Unterschied. Ohne auf die Mischung der moralischen Elemente zu achten, beurtheilt man den Charakter einseitig, abstract und deshalb unrichtig.

Man mache mit Baco die Probe. Wäre er nicht in die Verlegenheiten mit Essex, nicht in die Verbindung mit Buckingham gerathen, so würden die Züge wegfallen, zufolge deren Macaulay Bacos moralische Persönlichkeit in der niedrigsten Stellung seiner wissenschaftlichen entgegensetzt, so würde er besser von Baco urtheilen. Aber mit Unrecht, denn Bacos moralische

Natur wäre dieselbe gewesen; das sagen wir nicht zur Vertheidigung oder Entschuldigung seines Charakters, sondern lediglich zu dessen Erklärung, die man unmöglich macht, sobald man jenen Widerspruch einräumt. Was knüpfte Baco an die Essex und Buckingham? Nicht die Freundschaft, nicht die verwandte Gesinnung, sondern sein Lebensinteresse. Sie waren Männer von mächtigstem Einfluß; jener war der Günstling der Elisabeth, dieser Jakobs I. Um in den Staatsämtern emporzusteigen, bedurfte und suchte Baco die Hofgunst, die er ohne solche Mittelspersonen nicht erreichen und behaupten konnte. Um sich Ansehen zu erwerben und seine Laufbahn zu beschleunigen, war leider solche fremde Gunst ein probateres Mittel als das eigene Talent. Hätte nun Baco die praktische Laufbahn nicht betreten sollen? Sie zu ergreifen, trieb ihn seine Neigung, sein Naturell, seine Verhältnisse. Er hatte gleich im Anfang mit den größten Hindernissen zu kämpfen, seine nächsten Verwandten selbst, die mächtigen Burleighs, sperrten ihm den Weg und hielten ihn lange in einer gedrückten und abhängigen Stellung. Wollte Baco seine praktischen Ziele nicht aufgeben, sich nicht in das unscheinbare Stillleben zurückziehen, das ihm zuwider war, so mußte er außer seinem Talente Hülfsmittel ganz anderer Art in fremden Einflüssen, Protectionen, Patronaten suchen, die er natürlich nicht ohne höfische Geschmeidigkeit erhalten konnte, er mußte

ein dienstfertiges Werkzeug in der Hand Mächtiger werden.

Hier betrat Baco jenen bedenklichen und schlüpfrigen Weg, der ihn zwar zu den höchsten Ehrenstellen, aber auch in eine Menge von Verwirrungen und Verlegenheiten und zuletzt von dem Gipfel des Glücks jählings ins Verderben führte. Und es war eine weite und steile Bahn, die Baco zu durchlaufen hatte, vom armen Advocaten bis zum Großsiegelbewahrer und Kanzler von England, vom unermüdlichen Supplicanten bis zum Baron von Verulam und Vicegraf von St. Albans. Auch fiel es ihm nicht schwer, in die mannichfaltigen Krümmungen seines Wegs einzugehen und von seiner moralischen Selbständigkeit so viel zu opfern, als die Umstände foderten. Die Natur hatte ihn nicht aus sprödem Stoffe gebildet. Er war im höchsten Grade fügsam, nachgiebig und dazu gemacht, sich nach den Verhältnissen zu richten, die er klar genug übersah; das temporibus servire entsprach seinem natürlichen Sinn, entsprach der Denkweise seiner Philosophie, die den Grundsatz hatte, der Zeit zu gehorchen durch ein wahrhaft zeitgemäßes Denken. Baco betrachtete das Leben überhaupt nicht mit dem sittlichen Bewußtsein einer Aufgabe von ewigem Inhalt, die nach einer moralischen Richtschnur gelöst sein wollte, sondern als ein Spiel, welches zu gewinnen, die schnell besonnene und richtige Taktik das einzige Mittel war. Es gibt Charaktere, die sich

fügsam, nachgiebig, dem Willen Anderer ergeben stellen, um desto sicherer das Gegentheil davon zu sein oder zu werden, die sich scheinbar beherrschen lassen, um desto sicherer selbst zu herrschen, die gleich jenem klugen Papst mit gebücktem Kopf die Schlüssel der Macht suchen. Zu diesen heuchlerischen und ihrer Natur nach gewaltsamen Charakteren gehörte Baco nicht. Er war, wie er sich gab, von einem in der That willfährigem Ehrgeiz, und seine natürliche Ehrlichkeit kam oft mit seiner praktischen Klugheit in Zwiespalt. Heute hielt er nach seiner Ueberzeugung gegen die Subsidienvorlage der Regierung eine patriotische Parlamentsrede *), womit er die Königin erzürnte, und gleich darauf that er Alles, diesen Zorn zu beschwichtigen; er bereute, die Rede gehalten zu haben, und man kann überzeugt sein, daß es ihm ernstlich leid war, etwas Unkluges und seinen Plänen Hinderliches gethan zu haben. Heute noch gab sich Baco alle Mühe, den Mann zu retten, der sein Wohlthäter gewesen; aber als er sah, daß die Gnade der Königin dabei auf dem Spiele stand, ließ er den Freund fallen, dessen Gunst er nur deshalb gesucht hatte, weil er der Günstling der Königin war. Er bückte sich immer, sobald er wahrnahm, daß er mit aufgerichtetem Kopfe anstieß. Es ist gewiß ein sehr unerquick-

*) Diese Rede hielt Baco im Jahre 1593 als Deputirter von Middlesex.

liches Bild, einen so großen Geist in so schwankenden und unwürdigen Lagen zu finden, aber es läßt sich auch hier ein Zug wahrnehmen, der den Charakter Bacos auf allen seinen Wegen begleitet, der zu seiner Eigenthümlichkeit gehört und in seinem innersten Wesen begründet liegt: ich meine die *außerordentliche Leichtigkeit*, sich in allen Fällen zu helfen, die schlimmen Stellen seines Wegs zu passiren und weiter zu eilen, als ob ihm nichts Bedenkliches widerfahren wäre, als ob keinerlei üble Spuren hinter ihm zurückblieben. So leicht glättete sich in ihm jeder Druck, ergänzte sich jeder Verlust, auch der moralische, sogar der letzte des guten Namens. In seinen Schriften wie in seinem Leben wird uns derselbe Eindruck: als ob diesem Menschen *nichts schwer gefallen wäre*, sowol zu tragen als auszurichten. Diese Leichtigkeit ist in einem solchen Geist auch eine Stärke, ein Zeugniß unverwüstlicher Lebenskraft und Muthes: eine *natürliche Elasticität*, die sich freilich beim Widerstande stets als *Schwäche* äußert. David Hume hatte Recht, wenn er in dem Charakter Bacos diese Seelenstärke vermißte, welche wir die moralische Widerstandskraft nennen.*) Wir kennen keinen Philosophen, der *elastischer* gewesen wäre als Baco. Er hatte im höchsten Grade die Kraft und den Trieb, sich ins Außerordentliche zu erweitern und aus-

*) David Hume, „Geschichte des Hauses Stuart“.

zubreiten, aber ihm fehlte die Widerstandskraft: dem Druck gab er nach, durch die eindringende Macht der Verhältnisse ließ er sich in die Enge treiben. Er konnte sich vergrößern und verkleinern, Beides mit derselben natürlichen Leichtigkeit, ohne ein übertriebenes Gefühl seiner hohen oder niedrigen Stellung, welches im einen Fall seinen Stolz aufgeregt, im andern ihn zu peinlich gedrückt hätte. So kam es, daß derselbe Mann, der an Geisteskraft Alle überragte und seinem Zeitalter eine neue Geistesform aufprägte, die für Jahrhunderte gelten sollte, zugleich den weichen Stoff hergab, der sich von fremder Hand, wenn sie nur mächtig war, stempeln ließ. Diese elastische Kraft bildet gleichsam den Typus, diejenige Form seiner Individualität, worin alle Eigenschaften Bacos übereinstimmen, seine Tugenden wie seine Schwächen. Hier vernehmen wir den Einklang seines Charakters mit sich. Hieraus erklären wir die eigenthümlichen Wendungen seines Lebens, seine Schicksale, selbst seine äußersten Verirrungen.

Es leuchtet uns vollkommen ein, daß eine solche Geisteskraft, geschickt, wie sie war, ins Große zu streben und sich zugleich in das Detail der Dinge einzuleben, in der Wissenschaft außerordentliche Wirkungen hervorbringen mußte, daß sie ganz gemacht war, in diesem Gebiete ein neues Leben zu wecken, daß sie vor Allem eben seiner wissenschaftlichen Richtung entsprach, die von den Particularien zu den Gesetzen

emporstrebte. Stellen wir uns dieselbe Kraft im geselligen Verkehre vor, so vereinigte dieser reiche, bewegliche, Jedermann gefällige, jeder Lebensform zugängliche Geist in der That alle Talente, welche den liebenswürdigsten Gesellschafter machen. Er besaß von Natur alle Eigenschaften, die ein Recht haben, in der Gesellschaft zu glänzen: er verband das Bedeutende mit dem Leichten, nicht durch absichtliche Kunst, sondern mit natürlicher Grazie. Die Gabe der mündlichen Mittheilung stand ihm völlig zu Gebot in der öffentlichen Rede wie in der privaten Unterhaltung. Nach dem Zeugniß Ben Jonsons war Baco ein Redner, den man nicht müde wurde zu hören. Aber eben dieselbe Kraft, die sich in der Wissenschaft und im geselligen Leben auf eine so glänzende und eminente Weise äußert, gewinnt ein ganz anderes Ansehen, wenn sie sich moralisch bethätigt; das moralische Element ist für eine solche Form der Individualität das gefährlichste und fremdeste. Es gibt keine elastische Moral, und Bacos moralisches Wesen war so elastisch, so leicht, so sehr auf praktische Lebenszwecke gerichtet und nach den Umständen schmiegsamer als sein Geist, es stimmte ganz ein in diesen Elementen seiner Individualität. Hier ist der verborgene Einklang seines Charakters, den man oft überhört oder wie Macaulay ganz und gar vermißt. Wir sehen in Bacos moralischem Charakter, verglichen mit seinem Geist, nicht ein anderes Wesen,

sondern nur den Schatten seiner Individualität, der immer größer wurde, je mehr diese selbst an Macht und Ansehen zunahm. Eine elastische Moral ist lar. Die moralische Tugend bedarf vor Allem der zähen, hartnäckigen, unerschütterlichen Widerstandskraft, denn sie besteht im siegreichen Kampf mit den Reizen und Versuchungen des Lebens. Findet diese Widerstandskraft in der Naturanlage des Individuums einen Haltpunkt, so ist sie Talent. Dieses sittliche Talent fehlte in der Natur Bacos; die ihm entsprechende Tugend fehlte in seinem Leben. Alle moralischen Uebel, welche dieses Leben verunstalten, haben wirklich ihren Grund in dieser Abwesenheit der Tugend, in diesem natürlichen Mangel an Widerstandskraft, in dieser Leichtigkeit des Geistes, die seine wissenschaftliche Thatkraft so außerordentlich belebte, seine moralische so sehr lähmte. Bacos Leben ist mir immer der größte Beweis dafür gewesen, wie richtig Leibnitz urtheilte, wenn er das Uebel in den Mangel des Guten, das Böse demgemäß in die moralische Schwäche setzte. Baco war von Natur nicht böse. Seine moralische Disposition war nichts weniger als diabolisch. Sie war im höchsten Grade leicht und darum gebrechlich; sie wurde auch in allen Wendungen seines Lebens nicht schlimmer, als sie von Natur war, sie war eine leicht verderbliche; man kann sich kaum wundern, wenn bei der sittlichen Verdorbenheit, die ihn von allen Seiten umgab, dieser moralische Charakter in üble Ver-

wirrungen und auf die schlimmsten Abwege gerieth. In seinem Temperament waren keine schwermüthigen Stimmungen, die den Druck des Lebens ihm fühlbarer gemacht hätten, er wußte seine Schicksale leicht zu tragen; sogar von dem furchtbaren Schlage, der seine Ehre tödtlich traf, erholte sich Baco mit erstaunlicher Schnelligkeit und richtete seitdem alle Kraft in freiwilliger Einsamkeit auf die Wissenschaft. Sein Gemüth glich seinem Temperament. Er hatte keine gewaltigen und tiefen Empfindungen, die seine Seele erregen und fortreißen konnten: weder die Liebe noch der Haß bemächtigten sich je dieses Gemüths; seine Liebe war nur eine kühle Neigung, sein Haß eine kühle Abneigung. Die Beweise der Freundschaft und Anhänglichkeit konnten ihn nicht so rühren, daß er sein Herz hingab, und auf der andern Seite konnten ihn Feindseligkeiten ebenso wenig empören. Es wurde ihm leicht, um der königlichen Gunst willen den gefallenen Freund zu verlassen, sogar zu verfolgen, um des Geldes willen eine reizlose Ehe zu schließen. Die heftigen Leidenschaften waren seinem Gemüthe so fremd, als seinem Verstande die irrigen Begriffe, die er Idole nannte. Er war keine kalte, aber eine kühle Natur, deren Neigungen und Abneigungen sich in der Grenze des Gleichmuths hielten. So konnte Baco ohne Liebe und Hingebung wohlwollend, gefällig, versöhnlich sein und ohne Haß und Bosheit feindselig handeln. Um ihm gerecht zu werden, muß man das Eine

so gut als das Andere sagen: daß er in der Freundschaft nicht treu, aber auch in der Feindschaft nicht gehässig war, daß er beide leicht nahm und behandelte, daß derselbe Grundzug seines moralischen Wesens dem Freunde gegenüber als Untreue und Undank, dem Feinde gegenüber als Großmuth und Versöhnlichkeit hervortrat. Er konnte gegen seine Wohlthäter undankbar, er konnte gegen seine Feinde nicht rachsüchtig sein. Er hatte keine der Leidenschaften, die zum Geschlechte der Liebe gehören, aber auch die entgegengesetzten des Hasses ließen ihn verschont. Es gab Fälle in seinem Leben, wo Baco ohne Mitleid handelte, aber es findet sich auch kein Zeugniß, daß er neidisch gewesen wäre. Dem fremden Undank konnte er sich ebenso leicht verschließen, als seine Seele offen stand für die Anerkennung fremder Verdienste. So richtig urtheilte Spinoza, wenn er den Neid das umgekehrte Mitleid nannte. Gäbe es für die intensive Stärke der menschlichen Leidenschaften ein Thermometer, um sie zu messen, so würde man bei Baco finden, daß der Wärmegrad seines Herzens sehr nahe dem Nullpunkte war. Seine praktischen Zwecke galten ihm mehr als gemüthliche Neigungen. Wo sich beide miteinander vertrugen, da konnte man sicher sein, daß Baco einer der liebenswürdigsten Menschen war. Aber jeder Collisionsfall störte sofort das Gleichgewicht seines natürlichen Wohlwollens. Mußte er

wählen zwischen dem praktischen Lebenszwecke und der gemüthlichen Neigung, zwischen seinem Nutzen und seinem Freunde, so konnte man sicher sein, daß Baco stets den ersten vorzog. Er versuchte wohl beide miteinander auszugleichen, es wäre ihm sehr lieb gewesen, wäre der Versuch gelungen, aber sobald er fehlschlug und Baco die Unmöglichkeit desselben einsah, war er entschieden, den Freund zu opfern, und dieses Opfer kostete ihm nur eine geringe Ueberwindung.

So erklärt sich von innen heraus die traurigste Episode seines Lebens, die Rolle, welche Baco als Rechtsanwalt der Königin gegen den Grafen Essex spielte. Es war der härteste Collisionsfall, in den seine Interessen gerathen konnten. Die Collision war nicht zwischen Pflicht und Neigung, sondern zwischen Eigennutz und Freundschaft. Essex hatte ihn mit leidenschaftlicher Theilnahme geliebt und mit einer Menge von Wohlthaten überhäuft, die Baco mit so viel Anhänglichkeit erwiederte, als sein leidenschaftsloser Sinn zuließ. Was er in Essex liebte, war weniger der Freund als der mächtige Günstling, der ihm nützte. Der Günstling fiel, und Bacos Freundschaft mußte die Probe machen, die sie nicht bestehen konnte. Sie unterlag auf eine Weise, die dem Charakter Bacos leider ebenso sehr entsprach, als sie unser Gefühl beleidigt, so sehr sie mit unserer Erklärung seiner moralischen Disposition übereinstimmt. Er versuchte wirklich mit Rath und That alle Mittel, um Essex zu

retten, ohne sich selbst zu gefährden. Der Versuch mislang, die leidenschaftlichen und gesetzwidrigen Handlungen, zu denen sich der ungestüme Essex fortreißen ließ, machten jede Rettung unmöglich; Baco mußte wählen zwischen ihm und der Königin. Er wählte, wie es seinem Sinne gemäß war. Er mußte auf den Willen der Königin die Anklage selbst unterstützen, die Hinrichtung von Essex, nachdem sie geschehen, öffentlich vertheidigen. Er unterstützte die Anklage, er schrieb die Vertheidigung, er that Beides ohne Mitleid, Beides so, daß sich deutlich zeigte, Baco hatte jetzt nur noch die eine Rücksicht, nur noch das eine Interesse, der Königin zu gefallen. Als diese von ihm verlangte, die vollzogene Hinrichtung durch eine Schrift zu vertheidigen, so antwortete Baco, es freue ihn, daß die Königin Gefallen an seiner Feder finde. Als unter der Regierung Jakobs I. die Freunde von Essex wieder zur Geltung kamen, so that Baco Alles, um seinen Schritt vergessen zu machen; er wünschte dem Lord Southampton von Herzen Glück zu seiner Befreiung aus dem Gefängniß, wohin diesen seine Freundschaft für Essex und die Theilnahme an dessen Schicksale gebracht hatte; und es war sehr charakteristisch und sehr richtig, was Baco bei dieser Gelegenheit schriftlich eingestand. Er versicherte dem Lord, daß der Thronwechsel in ihm selbst keinen andern Wechsel erzeugt habe, als daß er jetzt mit Sicherheit gegen den Lord sein könne, was er schon vorher

in Wahrheit gewesen sei. In diesen Zeilen hat sich Baco mit naiver Aufrichtigkeit porträtirt.

Man sieht, wie bestimmbar dieser moralische Charakter war, wie gemacht, sich allen Verhältnissen sogleich zu conformiren. Eine solche moralische Bestimmbarkeit ist von der Bestechlichkeit nicht weit entfernt, sie wird es, sobald ihre Bestimmungsgründe nicht in das eigene Gewissen, sondern allein in die Macht äußerer Verhältnisse fallen. Ohne Gewissensstrenge und ohne mächtige Leidenschaften, die das Gemüth auf ihre Weise beherrschen, unterliegen solche Charaktere fortwährend den bestechenden Einflüssen von außen. Es hängt nur von diesen ab, welche Form die Bestechlichkeit annimmt, bis zu welchem Grade sie steigt. Und die Verhältnisse, unter denen Baco als ein mächtiges und zugleich gefälliges Werkzeug lebte, ließen seine natürliche Bestechlichkeit die gröbste Form der Bestechung annehmen und die Stufe des wirklichen Verbrechens erreichen. In seiner moralischen Disposition lag nichts, was er solchen verderblichen Einflüssen entgegensetzen konnte. Er unterwarf sich und seine hohe Sellung als Generalfiscal und Großsiegelbewahrer von England der Gunst und den Einflüssen eines Höflings. Weil Buckingham den mächtigsten Einfluß auf den König ausübte, so hatte er einen unwiderstehlichen für Baco. Es war diesem unmöglich, auf die Unterstützungen des einflußreichen Hofmanns zu verzichten, er vermochte ebenso wenig, den

unbesonnenen Menschen durch seine bessern Einsichten zu leiten. So gab er ihm nach und theilte die Ungerechtigkeiten, wodurch sich Buckingham bereicherte. Er ließ zu, daß dieser für theures Geld Patente verlieh und Monopole verkaufte, welche dem Lande offenbaren Schaden zufügten. Er duldete, was noch schlimmer war, die Einmischung des königlichen Günstlings in seine richterliche Thätigkeit, und Buckingham machte oft die Entscheidungen, welche Baco unterschrieb. Baco wußte sehr gut, daß die Corruption der Gerichtshöfe eines der größten Uebel sei, die einen Staat treffen können; dennoch duldete er, daß sich Krone und Staatsbeamte in die Processe einmischten und für sich oder ihre Clienten die Richter gewannen; dennoch that Baco selbst, was er bei seiner richtigen Einsicht nie hätte dulden sollen: er ließ sich bestechen und verkaufte seine richterlichen Entscheidungen. Er soll auf diesem rechtswidrigen Wege eine große Beute gemacht haben; seine Gegner schätzten seinen Gewinn auf 100,000 Pfund. Diese Habsucht hatte ihren Grund nicht in einer schnöden Geldgier, sondern in einer sorglosen und leichtsinnigen Prunksucht. Baco selbst war von Natur mäßig und enthaltsam, aber er liebte die Pracht des Hauses und den geselligen Aufwand; der Luxus gehörte zu den Reizen, denen Baco nicht widerstehen konnte, er machte unbesonnene Ausgaben, die seine Geldkräfte überstiegen, und zog so eine Schuldenlast auf sich, welche zu erleichtern er kaum andere

Mittel finden mochte, als jene gesetzwidrigen und gewissenlosen Gewinne. Hier erscheint Baco und sein Schicksal wirklich in einem kläglichen Lichte, in dem Gepräge des gewöhnlichen Leichtsinns. Zu einem Leben, worin sich diese drei Dinge verschwistern, die allerdings logisch genug verknüpft sind, nämlich Luxus, Schulden und Plündereien, denkt man sich nach erfahrungsmäßiger Analogie ganz andere Subjecte als einen großen und selbständigen Geist. Uebrigens kamen bei Baco die ökonomischen Verirrungen nicht erst mit dem Glanze seiner amtlichen Stellung. Es scheint, daß er stets einen unverhältnißmäßigen Luxus geliebt hat, wenigstens weiß man, daß ihn ein Goldschmied einst wegen Schulden auf der Straße festnehmen ließ, und das geschah noch vor jener Episode mit Essex.

Das Schicksal, dem Baco verfallen war, trat gegen ihn wie die Nemesis auf, als ob es einen antiken Helden vor sich gehabt hätte. Es ließ ihn bis auf den höchsten Gipfel des Glücks emporsteigen, um ihn dann plötzlich mit schnellen und furchtbaren Schlägen zu treffen. In wenigen Augenblicken lag das stolze Gebäude seines Glücks, welches er in langen Jahren mühsam zusammengefügt hatte, in schmählichen Trümmern.

Er war unter Jakob I., von der königlichen Gunst gehoben, die Leiter der Staatsämter bis auf die obersten Sprossen hinaufgestiegen. Bei der Thronbesteigung zum Ritter geschlagen, wurde Baco im Jahre

1604 besoldeter Rechtsbeistand des Königs, 1607 Generalprocurator, 1612 Generalfiscal, unter dem Einflusse Buckingham's wurde er 1616 in den Geheimen Rath des Königs aufgenommen, ein Jahr darauf Großsiegelbewahrer, und 1620 nannte er sich Kanzler. Zu London lebte er glänzend in Yorkhouse. Seine Ferien widmete er einer tusculanischen Muße zu Gorhambury, wo er sich mit literarischen Arbeiten nnd Gartenbau beschäftigte. Hier lebte er in wissenschaftlichem Verkehre, unter Andern mit Thomas Hobbes, der berufen war, die baconische Philosophie fortzubilden, und den Macaulay „den schärfsten und kraftvollsten der menschlichen Geister" nennt. Auf dem Gipfel seiner politischen Laufbahn empfing Baco die Standeserhöhungen zum Baron von Verulam und zum Vicegraf von St. Albans, die vom Hofe festlich begangen wurden. Er war der erste Staatsbeamte Englands, er war zugleich der erste philosophische Schriftsteller Europas, nachdem im Jahre 1620 das Hauptwerk seiner Philosophie, das „Neue Organon", erschienen. Das war der Augenblick, wo Baco auf dem Höhepunkte seiner Macht und seines Glücks stand, mit Recht angesehen und bewundert von aller Welt.

Ein neues Parlament trat zusammen, drei Tage nachdem Baco in feierlichster Weise zum Vicegraf von St. Albans ernannt worden. Die öffentlichen Beschwerden kamen zur Sprache, die eigennützigen und

gemeinschädlichen Monopol- und Patentverleihungen, vor allem die Misbräuche in den Gerichtshöfen. Das Haus der Gemeinen wählte einen Ausschuß, jene Misbräuche zu untersuchen. Am 15. März 1621 berichtete der Vorsitzende dieses Ausschusses, daß die Person, gegen welche die Beschwerden vorgebracht werden, keine geringere sei als der Lordkanzler selbst; er setzte hinzu: „ein Mann, den Natur und Bildung so verschwenderisch ausgestattet, daß ich nichts weiter über ihn sagen will, denn ich bin nicht im Stande, genug zu sagen." Die Anklage wurde verfolgt; die Bestechungsfälle häuften sich, die Acte zählte deren dreiundzwanzig. Die Abschrift derselben wurde Baco zugestellt, damit er sich vertheidige. Er antwortete zuletzt schriftlich, da jede Ausweichung unmöglich war: „Nachdem ich die Klagepunkte bedachtsam erwogen, bekenne ich klar und aufrichtig, daß ich der Bestechlichkeit schuldig bin, und verzichte auf alle Vertheidigung." Ueberwältigt und krank vor Scham verschloß sich der Unglückliche in sein Zimmer. Als er hier einer Deputation der Lords gegenüberstand, nannte er sich selbst „ein gebrochenes Rohr", mit dem man Barmherzigkeit haben möge. Sein Schuldbekenntniß war nicht sowol von dem Drange eines zerknirschten Gewissens als von der Klugheit geboten; der König selbst, der ihn nicht retten konnte, hatte ihm den Rath zukommen lassen, sich schuldig zu erklären. Er wurde verurtheilt zum Gefängniß, so-

lange es dem König beliebe, zu einer Geldbuße von **40,000** Pfund und zum bürgerlichen Tode. Die Strafe war strenger als seine Richter, die für den Verurtheilten soviel Bewunderung als Mitleid fühlten. Auch wurde sie kaum oder nur um der Form willen vollzogen. Schon nach zwei Tagen ließ der König den Gefangenen befreien, dann wurden ihm auch die übrigen Theile der Strafe erlassen, sogar den Sitz im Hause der Lords sollte Baco schon im nächsten Parlamente wieder einnehmen. Allein er erschien nicht mehr und lebte den Rest seiner Jahre einsam und der Wissenschaft ergeben in den Wäldern von Gorhambury.

Vergleichen wir jetzt Bacos moralische Disposition mit seinem wissenschaftlichen Charakter, so zeigt sich zwischen beiden kein räthselhafter Widerspruch, sondern eine natürliche Analogie. Nur daß dieselben Züge seiner Wissenschaft zu gute kamen, die seinem Leben nachtheilig und gefährlich wurden. Wie sich die Wissenschaft ihrem Elemente nach vom Leben unterscheidet, so muß sich der wissenschaftliche Charakter anders als der moralische äußern, wenn sie auch beide im Grundtone gleichgestimmt sind. Gewissen Verführungen ist der nach Wahrheit forschende Geist *nie* unterworfen. Gewisse Güter hat die Wissenschaft *nie* zu vergeben, darum kann von vornherein ein wissenschaftlicher Charakter nicht um solcher Güter willen handeln. Es ist leicht zu begreifen, daß ein überwiegend praktischer

Sinn, ein nach Macht und Ansehen durstiger Geist im Weltleben eigennützig wird, daß er bei einer geringen Widerstandskraft, bei einer großen Geschmeidigkeit auch die krummen Wege nicht scheut, um sein Ziel zu erreichen, daß er zuletzt mit so vielen moralischen Verlusten die endlichen Gewinne erkauft. Aber setzet einen solchen Geist mit der ihm verliehenen Verstandeskraft auf die Bahn der Wissenschaft, und er wird auch hier dieselben Charakterzüge ausprägen, welche überhaupt die Form seiner Individualität bestimmen, nur ohne die Schlacken, womit er sich in den unreinen Elementen des Weltlebens befleckt. Das Element der Wissenschaft als solches ist rein. In der Wissenschaft gibt es keinen schlechten Eigennutz, keine schlechte Bestechlichkeit. Um einen Charakter aus dem moralischen Elemente ins wissenschaftliche zu übersetzen, muß man weglassen, was sich nicht übersetzen läßt, was nur moralische Lebenserscheinung sein kann. Das ist im Falle Bacos die eigennützige und gebrechliche Form seines Willens. Wie hätte sich diese wissenschaftlich ausprägen sollen? Welche Nahrung konnte ihr die Wissenschaft geben? Nicht übel sagt Macaulay: „Baco war nur in seinem Bibliothekzimmer wahr, aufrichtig, uneigennützig. Gegen die Scholastiker brauchte er keine Rücksichten zu nehmen. Thomas Aquinas konnte keine Gebühren bezahlen; Duns Scotus konnte keine Peerschaften verleihen; der Magister sententiarum hatte keine reichen An-

wartschaften zu vergeben." Abgesehen von dieser Verschiedenartigkeit der Elemente, worin sich Bacos wissenschaftlicher und moralischer Charakter bewegen, springt ihre Conformität in die Augen. Auch die Wissenschaft ergreift Baco in einem Sinne, der unverkennbar seine ganze moralische Eigenthümlichkeit ausspricht. Diese Uebereinstimmung ist evident. Um zu beweisen, was ein origineller Philosoph bei uns behauptet, daß es der Wille ist, der den Verstand macht, würde ich Baco zum Beispiele nehmen. Seine Wissenschaft stimmt ganz mit dem Grundton seiner Individualität und seines Willens. Er richtet sie wie sein Leben auf praktische Zwecke, will sie mit dem Weltleben, von dem sie losgetrennt war, wieder in eine neue und fruchtbare Verbindung setzen: alle seine philosophischen Pläne zielen dahin, die Wissenschaft zu bereichern, sie mächtig, angesehen, einflußreich, gemeinnützig zu machen: sie soll eine Macht unter den Menschen werden, eine wohlthätige und darum von Allen anerkannte. Aber bereichern kann sich die Wissenschaft nur mit Kenntnissen, mächtig kann sie nur werden, wenn ihre Kenntnisse nützlich, anwendbar, wirksam sind. Denken wir uns also die Lebensidee Bacos eingeführt in die Wissenschaft: was kann sie Anderes erstreben als einen Reichthum nützlicher und mächtiger Kenntnisse? Wie läßt sich dieser Reichthum anders erwerben als durch einen geschickten, dem Leben zugewendeten, für die Welterfah-

rung eingerichteten Verstand? Und statt dieses Reichthums, den er sucht, findet Baco in der vorhandenen Wissenschaft das baare Gegentheil: die bitterste Armuth, wenige und noch dazu unbrauchbare und leere Kenntnisse, und bei alle Dem, um das Elend vollzumachen, die dünkelhafte Einbildung, wunder wie reich zu sein. Will also Baco in der Wissenschaft seinen Willen durchführen, so bleibt ihm nichts übrig, als der vorhandenen ihren Dünkel zu nehmen, und da diese nicht reicher werden kann, als sie ist, eine neue erwerbsfähige Wissenschaft zu schaffen. So entsteht in seiner Seele die Idee einer wissenschaftlichen instauratio magna. Um die Wissenschaft zu bereichern, muß er sie reformiren, ihr neue Quellen aufschließen, ihre bisherige Denkweise von Grund aus verändern. Der Baum der Erkenntniß, den Baco vorfand, trug keine Früchte mehr, man konnte nur noch dürres Laub von ihm abschütteln, und damit beschäftigten sich, wie Baco sah, die Zunftgelehrten zu ihrer eigenen großen Genugthuung. Baco hatte die scholastische Gelehrsamkeit kennen gelernt; auf die Frage, was er in ihren Büchern gefunden, antwortete er, was Hamlet dem Polonius erwiedert: „Worte, Worte, Worte!" An die Stelle dieser todten und veralteten Wortgelehrsamkeit sollte, wenn es nach ihm ginge, neue, fruchtbare, jugendlich-lebendige Wissenschaft treten.

Man kann sich aus dem Charakter Bacos erklären,

in welchem Sinne allein er die Wissenschaft reformiren konnte. Offen für die Welt, begierig nach Macht und Ansehen, voller Interesse für das öffentliche Leben, wie er selbst war, wollte er die Wissenschaft praktisch denken lehren, ihren Verstand auf die wirklichen Dinge allein richten, diesen Verstand so nüchtern und geschmeidig machen, daß er die Dinge vorurtheilsfrei betrachten und richtig ergründen könne. Dazu brauchte die Wissenschaft eine wegweisende Methode. Baco stellte sie auf. Sie bedurfte einer Menge von Hülfsmitteln, um die Schwierigkeiten des ungewohnten Wegs zu besiegen. Baco fand diese Mittel mit der ihm eigenthümlichen Gewandtheit, er gab seiner Theorie die bewegliche und biegsame Gestalt, die sich ganz nach den Umständen zu richten, überall die offene Stelle zu entdecken, für jeden Fall die besondere Handhabe zu finden wußte. Diese Richtung der Wissenschaft und Bacos Genius waren für einander gemacht. Ich wiederhole: die Reformation der Wissenschaft, welche Baco vorhatte, wurde durch seine moralische Verfassung sehr begünstigt. Den Leidenschaften gegenüber befand er sich in einer natürlichen und darum glücklichen Neutralität; sein unbeirrter und unverblendeter Sinn, der sich nie in die Gefangenschaft ausschließender Neigungen begab, nie an gemüthliche Objecte fesselte, konnte sich mit so viel größerm Interesse, mit so viel größerer Klarheit auf das Ganze richten. Sein kühles Herz unterstützte seinen durch-

dringenden Verstand. In der Wissenschaft, wie sie in Bacos Sinne lag, war vor Allem der nüchterne kalte Verstand nöthig, dem es sehr zu gute kam, daß Bacos Neigungen kühl waren. Er ließ in der Wissenschaft nur die anatomische Analyse der Dinge gelten: den Verstand, der mit dem Instrumente zugleich handgreiflich in das Innere der Objecte eindringt. Deshalb mußte er hier alle ästhetischen und gemüthlichen Empfindungen annulliren. Es möge beiläufig bemerkt sein, daß Baco im Interesse der Wissenschaft auch die Vivisectionen verlangte.

Mit einem Worte: Bacos Charakter war so praktisch, so nüchtern, so geschmeidig, als die Wissenschaft, die er begehrte und seinem Zeitalter vorschrieb. Alle jene persönlichen Eigenthümlichkeiten, die in seinem Leben so viele Schatten warfen, zeigen sich in seiner Wissenschaft als so viele Lichtseiten; Baco war für diese nicht blos der geeignete Kopf, sondern auch der passende Charakter. Und man muß einen Menschen nicht ohne seinen Kopf beurtheilen oder umgekehrt. Es sind nicht divergirende, sondern parallele Linien, welche in Baco die Richtung seines Lebens und die seiner Wissenschaft beschreiben. Derselbe Mann, der aus sich, einem armen Advocaten, den mächtigen Kanzler von England machen konnte, machte aus sich, einem Schüler der aristotelisch-scholastischen Philosophie, den großen Reformator der Wissenschaft. In beiden Gebieten, dem

politischen wie dem wissenschaftlichen, zeigte sich früh sein aufstrebendes Genie. Er fühlte sich der scholastischen Philosophie schon entfremdet, als er ein sechzehnjähriger Jüngling die Schule von Cambridge verließ (1577). Wir wollen nicht behaupten, daß er schon damals mit sich im Reinen gewesen sei und seine Reformpläne deutlich gefaßt habe. Eine Schrift, die darüber Zeugniß ablegen könnte, ist verloren gegangen. Seine spätern uns bekannten Schriften zeigen, daß sich Baco von der Schulphilosophie behutsam (wenigstens dem öffentlichen Ansehen nach) entfernte. Erst in seinen „Gedanken und Meinungen"*), dem ersten Entwurfe des Neuen Organon, trat Baco offen und entschieden als Widersacher der aristotelisch-scholastischen Philosophie auf, während sich in dem ersten Entwurfe seines zweiten Hauptwerks, der „Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften"**), wohl ein dem Schulsysteme fremder, aber nicht so ausgemacht feindlicher Geist darthut.

*) Cogitata et Visa (1612). (In demselben Jahre erschien die Schrift De sapientia veterum.) Die Chronologie der baconischen Schriften schwankt hier und da, auch in diesem Falle. Wir richten uns nach Campbell.

**) De dignitate et augmentis scientiarum. Der erste Entwurf dieser Schrift führte den Titel: The two books of Fr. Bacon of the proficience and advancement of learning divine and human (1605). Die lateinische Uebersetzung, welche zugleich eine beträchtliche Erweiterung der Schrift war, erschien in neun Büchern unter dem obigen Titel i. J. 1623.

Auch dieser Zug ist echt baconisch. Er ging schrittweise auf sein Ziel los, er dachte weit und äußerte sich vorsichtig. Welche Rolle sich Baco in der Wissenschaft zudachte und wie mächtig er seine wissenschaftliche Kraft fühlte, lange bevor er sie rücksichtslos kundgab, sagt einer seiner Briefe an Cecil Burleigh, seinen Oheim, der ihn aus wahrscheinlich eigennützigen Motiven in der politischen Laufbahn nicht wollte aufkommen lassen. Er schreibt ihm im Jahre **1591**: „Ich gestehe, daß ich in der Wissenschaft so weite Ziele verfolge als bescheidene im Staate, denn ich habe alles Wissen zu meiner Provinz gemacht: könnte ich daraus zweierlei Räuber vertreiben, die theils durch Wortgezänk, theils durch blinde Experimente, mündliche Ueberlieferungen und allerhand Betrügereien soviel Schaden angerichtet haben, so hoffe ich an ihre Stelle fleißige Beobachtungen, wohlbegründete Schlüsse, nützliche Erfindungen und Entdeckungen zu setzen.“ Das ist mit Wenigem gesagt, was Baco in der Wissenschaft immer gewollt hat. Seine Pläne waren nüchtern und praktisch, soweit man es nur in der Wissenschaft sein kann. Aber welcher Denker wäre bisjetzt dem Vorwurfe entgangen, ein Träumer zu sein! So erschien Baco, der die Wissenschaft aus einem langen Traume erwecken wollte, den Burleighs; als solchen ließen sie ihn der Königin Elisabeth erscheinen.

Bacos politische Laufbahn ging Hand in Hand

mit seiner philosophischen; beide strebten ins Große, sie begannen mit weitblickenden Entwürfen und erreichten glänzende Ziele. Auf einer Reise in Frankreich, wohin Baco den englischen Gesandten begleitet, nachdem er das Collegium von Cambridge verlassen, schrieb er, damals ein neunzehnjähriger Jüngling, seine Abhandlung „Ueber den Zustand Europas." *) Der Tod seines Vaters rief ihn im Jahre 1580 nach England zurück, und hier verfaßte er bald darauf seinen ersten philosophischen Entwurf, der uns nicht erhalten ist und den stolzen Titel führte: „Die größte Geburt der Zeit". **) Durch seine „Essays" wurde Baco einer der gelesensten und populärsten Schriftsteller Englands. ***) Unter der Regierung Jakobs stieg mit seinem öffentlichen Ansehen auch seine philosophische Bedeutung. Der Entwurf seines Neuen Organon, die Gedanken und Meinungen, erschien in demselben Jahre, als er Generalfiscal wurde. Und das Neue Organon selbst krönte seine philosophische Laufbahn in demselben Augenblick, als Baco seine politische mit der Kanzlerwürde beschloß.

---

*) De statu Europae (1580).

**) Temporis partum maximum. Vgl. Campbell, „Life of Lord Bacon", II, 275. Baco selbst gedenkt dieser Schrift noch spät als des ersten Plans seiner wissenschaftlichen Reformation. Ep. ad Fulgentium.

***) Essays moral, economical and political by *Fr. Bacon* (1597), später ins Lateinische übersetzt unter dem Titel: Sermones fideles.

Wenn Baco eine Leidenschaft hatte, die ihn mächtig und ernsthaft erfüllte, so war es allein die Wissenschaft. Sie war der einzige Freund, dem er treu blieb, sie begleitete sein vielbewegtes und vielbeschäftigtes Leben, und zu ihr kehrte der rastlos thätige Mann in den Stunden seiner Muße zurück. Der Wissensdurst war sein größter Ehrgeiz, den allein er nie ganz sättigen konnte, dessen Befriedigung den echten Inhalt und das reinste Glück seines Lebens ausmachte. Diese Leidenschaft tröstete und erhob den Gefallenen in seinem Unglück, nachdem alle seine andern ehrgeizigen Bestrebungen heillos gescheitert waren, und sie blieb ihm treu bis zum Tode, der sie gleichsam mit seinem Zeugniß besiegelte. Die Wissenschaft war Bacos letztes Schicksal. Er zog sich den Tod, der am Ostermorgen des Jahres 1626 erfolgte, durch ein physikalisches Experiment zu, und eines der letzten Worte, die Baco noch mit sterbender Hand einem Freunde schrieb, hieß:

„Das Experiment ist gelungen!“

Zweites Capitel.

Die Erfindung als Aufgabe der baconischen Philosophie.

Wir müssen sogleich einem Irrthum entgegentreten, der sich über die baconische Philosophie vielfältig verbreitet und namentlich in Deutschland festgesetzt hat. Die Meisten urtheilen von Baco, daß er ein sehr fruchtbarer und anregender, aber kein consequenter Denker gewesen sei, daß in der Verfassung seiner Philosophie der strengwissenschaftliche Zusammenhang, die folgerichtige Verknüpfung der einzelnen Theile fehle und vielleicht aus innern Gründen fehlen müsse. Wenn sie unter Dem, was ihnen Consequenz heißt, die systematische Form einer Philosophie verstehen, so haben sie Recht, diese Consequenz der baconischen abzusprechen. Es gibt Philosophien, die weder die Anlage noch den Willen haben, Systeme zu sein; dazu gehört die baconische. Aber System und Consequenz sind keineswegs Dasselbe. Der systematische Ideengang ist der abgeschlossene, der einem Kreislaufe gleich sieht,

der consequente ist der folgerichtige, der ebenso gut in sich zurückkehren als sich in endloser Linie fortsetzen kann. Und diese letztere Richtung beschreibt die baconische Philosophie mit Absicht; sie vermeidet mit Absicht den Weg des systematischen Kreislaufs. Aber auf dem ergriffenen Wege beschreibt sie eine richtige, in sich zusammenhängende und wohlverknüpfte Gedankenfolge. Je weniger man diese Consequenz in der baconischen Philosophie anerkannt und begriffen hat, um so mehr machen wir es unserer Darstellung zur Pflicht, die logische Gründlichkeit derselben außer Zweifel zu setzen. Zwei Fehler, die man in der Auffassung Bacos gemeiniglich begeht, haben die Irrthümer veranlaßt, mit denen wir streiten. Der eine Fehler besteht in der zu flüchtigen Kenntniß, die nur auf der Oberfläche der baconischen Philosophie verweilt und nicht in deren Mittelpunkt eindringt. Diese Oberfläche hat freilich ein ziemlich buntes Ansehen. Der andere Fehler liegt darin, daß man von vornherein einen schiefen Gesichtspunkt nimmt, um den Ideengang Bacos zu verfolgen. So betrachtet gewinnt dieser Ideengang allerdings ein willkürliches Ansehen. Nämlich wie betrachtet?

Jeder strenge Gedankengang wird durch zwei Punkte determinirt: von dem einen geht er aus, nach dem andern strebt er hin; jener ist sein Ausgangs-, dieser sein Zielpunkt. Es fragt sich, welcher von beiden der erst gegebene, der zuerst (im Geist) gefaßte ist:

ob der Gedanke erst seinen Ausgangspunkt feststellt und dann in folgerichtigem Fortschritte das Ziel sucht, oder ob er erst sein Ziel deutlich ins Auge faßt und sich dann umsieht, welchen Weg er einschlagen, von welchem Punkt er ausgehen müsse? Offenbar kann in beiden Fällen folgerichtig gedacht werden; aber im ersten Fall ist die Denkweise eine andere als im zweiten. Dort ist mein erster Gedanke das Princip, und der weitere Ideengang besteht allein in richtigen Schlußfolgerungen. Hier ist mein erster Gedanke das Ziel, und danach richtet sich das Princip; ich denke hier in folgender Weise: dieses ist mein Ziel, welches als ein nothwendiges, schlechterdings zu erreichendes feststeht; folglich sind dieses die Mittel, die mich zum Ziele führen; diese Mittel selbst bilden eine Reihenfolge, deren erstes Glied meinen Ausgangspunkt und in diesem Sinne mein Princip ausmacht. Also ich schließe hier von dem Zielpunkt auf den Ausgangspunkt. Wenn ich richtig schließe, so ist mein Ideengang unstreitig consequent, aber seine Ordnung ist wie seine Richtung dem andern Ideengange entgegengesetzt, der von dem gegebenen Ausgangspunkte zu dem nicht gegebenen Zielpunkte fortschreitet. Es sind zwei gleich folgerichtige, aber ihrem Gange wie ihrer Richtung nach verschiedene Denkweisen. Beide haben ihre leitenden Gesichtspunkte und ihre davon abhängigen Methoden. Richtet sich das Denken nach einem Princip, so ist sein leitender Gesichtspunkt ein

Grundsatz, richtet es sich auf ein zu erreichendes Ziel, so ist sein leitender Gesichtspunkt eine Aufgabe. Grundsätze verlangen Folgesätze. Aufgaben verlangen Lösungen. Dort frage ich: was folgt aus dem Grundsatz? Hier: wie löse ich die Aufgabe? In beiden Fällen muß folgerichtig und methodisch gedacht werden. Die erste Methode möge die der Folgerungen, die andere die der Auflösungen heißen: jene ist die synthetische, diese die analytische Methode. Denn jeder Folgesatz ist eine Synthese, jede Auflösung eine Analyse.

Nun behaupte ich: ein Geist, dessen erster Gedanke kein Grundsatz, sondern eine Aufgabe ist, die er lösen will, der sich vor Allem einen Zielpunkt vorsetzt, der erreicht werden soll, ein solcher Geist muß analytisch denken und muß in diesem seinem natürlichen Ideengange von uns verfolgt und dargestellt werden. Zuerst denkt er die Aufgabe, das Ziel, welches ihm vorschwebt, darauf die Mittel der Lösung in ihrer richtigen Reihenfolge bis zum ersten Gliede, das ihm für die Auflösung selbst den wissenschaftlichen Ausgangspunkt bietet.

Baco ist ein solcher Geist. Nicht ein Grundsatz, sondern eine Aufgabe bildet den ersten Gedanken und leitenden Gesichtspunkt seiner ganzen Philosophie. Er hat zuerst sein Ziel ins Auge gefaßt und sich dann über die richtigen Mittel besonnen, um dieses Ziel unfehlbar zu erreichen. Er hat dieses Ziel in seinem

Ideengange stets und unverwandt im Auge behalten. Sein Denken war zielsetzend und wegweisend und deshalb in seiner Methode durchgängig analytisch. Baco selbst hat so gedacht, wie seinem Willen nach die Wissenschaft überhaupt denken soll, nämlich die Dinge analysirend. Sein Geist war nicht gemacht, Grundsätze zu verfolgen, sondern Probleme zu lösen. Und so wie Baco gedacht hat und seiner ganzen Geisteseigenthümlichkeit nach allein denken konnte, so will er von uns angesehen und dargestellt werden: als ein analytischer Denker. Jede andere Darstellungsweise ist unrichtig und verfehlt. Seine analytische Gedankenfolge ist im höchsten Grade bündig und consequent. Um in Baco diesen folgerichtigen Denker zu entdecken, muß man mit und in seinem Geiste erst die Aufgabe setzen, dann die Mittel der Lösung suchen, erst das Ziel feststellen, dann den Weg dazu finden und ebnen. Man faßt ihn schief und verkehrt auf, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, seine Gedanken synthetisch darstellt, als ob Baco ähnlich gedacht hätte wie Cartesius und Spinoza. Man kann einen analytischen Denker nicht synthetisch darstellen, ohne seinen folgerichtigen und bündigen Ideengang in einen willkürlichen und ungebundenen zu verwandeln und damit seinen philosophischen Werth sehr zu verkleinern. Denn es leuchtet ein, daß der analytische Schluß von diesem Ziel auf dieses Mittel vollkommen streng und zutreffend ist, während der

synthetische von diesem Mittel auf dieses Ziel immer locker und precär aussieht. Der Zweck fodert gebieterisch das ihm entsprechende Mittel: der so geführte Schluß ist nothwendig; dagegen das Mittel kann viele Zwecke haben, warum schließe ich gerade auf den einen? Der so geführte Schluß ist willkürlich. Nehmen wir an, Baco setzte sich eine Aufgabe, die er nur durch Erfahrung und nur durch eine *solche* Erfahrung lösen konnte, so war es vollkommen gerechtfertigt, daß er diese zu seinem Princip erhob. Aber wäre Baco von der Erfahrung als erstem Princip ausgegangen, so konnten ihn von hier aus unzählige Wege zu unzähligen Zielen führen. Warum also wählte er gerade diesen einen Weg und dieses eine Ziel? Hier erscheint als beliebige Wahl, was sich dort als nothwendiger Gedanke darthut. Und als eine nothwendige Gedankenfolge will die baconische Philosophie begriffen und dargestellt werden. Das ist nicht möglich, solange man ihre Darstellung synthetisch behandelt und als obersten Grundsatz erscheinen läßt, was in Baco selbst Folge- oder Mittelsatz war. Man soll nicht immer wiederholen, daß Baco von der Erfahrung ausgegangen sei, womit nichts gesagt ist oder nicht mehr, als daß Columbus ein Seefahrer gewesen, während doch die Hauptsache ist, daß er Amerika entdeckte. Die Schiffahrt als solche war so wenig der leitende Gedanke des Columbus, als die bloße Erfahrung der leitende Gedanke Bacos.

I. Der baconische Gesichtspunkt.

Entdeckung und Erfindung.

Welches ist nun der Gesichtspunkt, der die baconische Philosophie von Anfang bis zu Ende beherrscht? Baco fand diesen Gesichtspunkt, indem er die Aufgabe seines Zeitalters erkannte und sich zueignete. Dieses Zeitalter war im Innersten bewegt von jenen reformatorischen Kräften, welche in den letzten Jahrhunderten erweckt worden. Es war ein Umschwung der Welt eingetreten, der die menschlichen Dinge nach außen wie nach innen verändert und eine Culturkrisis herbeigeführt hatte, welche der Menschheit ganz andere Lebensrichtungen als die bisherigen anwies und ganz andere Ziele setzte. Baco begriff mit durchblickendem Verstande diese veränderte Physiognomie seines Zeitalters; er suchte nach den letzten Motiven dieser Umwandelung und wollte mit diesen die Philosophie in Uebereinstimmung setzen. Er wollte für das neue Leben und dessen Bildungstriebe die neue ihm entsprechende Logik finden. Die Philosophie will die Liebe zur Wahrheit sein. Baco wollte diese Wahrheit zeitgemäß machen. „Es ist engherzig", sagt er, „der Zeit ihr Recht zu verweigern. Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit, nicht der Autorität. Und welche Zeit ist älter als die unsrige? Die gewöhnliche Ansicht vom Alterthum ist leichtfertig und nicht einmal wortgetreu, denn

E. a. S. i. 190.

das Alter der Welt muß für Alterthum gehalten werden, und dieses Alter kommt unserer Zeit zu, nicht dem jüngern Weltalter der Vorzeit. Dieses ist alt im Vergleiche mit uns, aber jung in Rücksicht auf die Welt." *) Die Welt ist im Laufe der Zeiten älter, umfassender, reicher geworden: die Wissenschaft soll diesem vorgerückten Weltzustande gleichkommen. Die Grenzen der materiellen Welt haben sich erweitert, die intellectuelle soll nicht hinter diesen Grenzen zurückbleiben. So bestimmt Baco seine Aufgabe dahin: die intellectuelle Welt (globus intellectualis) auszudehnen, damit sie die materielle, wie sie geworden ist, zu umfassen und zu begreifen vermöge. „Es wäre eine Schande für die Menschheit, wenn die Gebiete der materiellen Welt, die Länder, Meere und Gestirne, in unsern Zeiten unermeßlich erweitert und erleuchtet worden, die Grenzen der intellectuellen Welt dagegen in der Enge des Alterthums festgebannt blieben." **)

Welches sind nun jene Kräfte, die das neue Leben in Bewegung gesetzt und das Mittelalter aus seinen Fugen getrieben haben? Welches sind die mächtigen Veränderungen, wodurch sich Bacos Zeitalter als ein neues, von den frühern grundverschiedenes aus-

*) Nov. Org., Lib. I., Aph. 84. Vgl. De augm. scient., Lib. I. Cog. et Visa, p. 593. Op. omn., Francf. 1665. (Ich citire nach dieser Ausgabe.)

**) Nov. Org., I. 84.

prägt? Die politischen, wissenschaftlichen, geographischen Zustände der Welt haben nacheinander durchgreifende Reformen erfahren. Die materiellen und geistigen Verhältnisse der Menschen sind andere geworden, seitdem neue Mittel die Kriegsführung, die Verbreitung der Wissenschaften, die Ausdehnung der Schiffahrt von ihren bisherigen Schranken befreit haben. Neue Mittel haben neue, bis dahin ungeahnte Ziele eröffnet. Diese Reform gründet sich im Kriegswesen auf die Erfindung des Pulvers, in der Wissenschaft auf die Erfindung der Buchdruckerkunst, in der Schiffahrt auf die Erfindung des Compasses, ohne welche die Entdeckung der neuen Welt nicht wäre möglich gewesen. Also die Entdeckung, welche selbst abhängt von der Erfindung, macht den Impuls und Bildungstrieb der neuen Zeit aus, von deren Geiste sich Baco durchdrungen fühlt. Hier will Baco das Geheimniß des Jahrhunderts entdeckt haben, hier den wesentlichen Unterschied seines Zeitalters vom Alterthum und den mittlern Zeiten, hier das Ziel, worauf von jetzt an die Wissenschaft sich allein richten, welches allein die Philosophie bedenken müsse. *)

Der erfinderische Menschengeist hat die neue Zeit geschaffen. Vorher war er unterdrückt, sei es daß man ihn geringschätzte, sei es daß die Bedingungen

*) De augm. scient., Lib. V, cp. 2.

fehlten, ihn zu entbinden, daß der Verstand fehlte, ihn zu begreifen und zu regeln. Dies also ist die Aufgabe, welche Baco ergreift und seinem Zeitalter vorhält: er will die Wissenschaft dem Geiste der Erfindung unterthan machen, diesen Geist vom Zufall befreien, dem bisjetzt die menschlichen Erfindungen unterworfen und preisgegeben waren: er will eine neue Logik aufstellen, welche dem Geiste der Erfindung entspricht, damit von jetzt an die Menschen mit Bewußtsein und darum häufiger thun, was ihnen vordem absichtslos, wie durch Zufall und darum so selten gelungen sei; damit von jetzt an die Menschen nicht finden, sondern erfinden. Genau so formulirt Baco selbst die Aufgabe seiner Philosophie; genau so bestimmt er diese Aufgabe in seinen Gedanken und Meinungen, dem bündigen Programm des Neuen Organon. Der Zufall, der bis dahin die Erfindungen gemacht hat, soll sich in Absicht verwandeln; an die Stelle des Glücks soll die Kunst treten; was bis dahin „casus" war, soll von jetzt an „ars" werden. „Wenn den Menschen", sagt Baco, „viele Erfindungen geglückt sind, während sie nicht darauf ausgingen, während sie ganz andere Dinge suchten, so müssen sie ohne Zweifel weit mehr entdecken, sobald sie mit Absicht darauf ausgehen: planmäßig und in geregeltem Wege, nicht ungestüm und desultorisch. Mag es immerhin bisweilen geschehen, daß Jemand durch einen glücklichen Zufall

auf etwas geräth, das dem mühsamen Forscher vorher entgangen ist, so wird doch im Ganzen genommen sicher das Gegentheil stattfinden. Denn der Zufall wirkt selten, spät und zerstreut, die Kunst dagegen beständig, auf kürzestem Wege und scharenweise. Auch läßt sich aus den vorhandenen Erfindungen auf die verborgenen schließen. Von den vorhandenen nämlich sind einige der Art, daß sie kein Mensch geahnt hätte, bevor sie erfunden waren. Denn die Menschen haben immer nur das Alte vor Augen, daran hängt ihre Einbildungskraft, und wie es diese mit sich bringt, so faseln sie über das Neue. Nehmen wir an, es hätte Jemand vor Erfindung des Pulvers die Wirkungen desselben als Facta beschrieben und etwa gesagt: es sei ein Mittel gefunden worden, um die stärksten Mauern und Befestigungen aus weiter Ferne zu erschüttern und umzustürzen, so würden die Leute auf manche Einfälle gekommen sein, wie man die Kräfte der Wurfmaschinen durch Gewichte und Räder und Anderes dergleichen vermehren könne, aber von dem Feuerwinde hätte Niemand auch nur eine Ahnung gehabt. Denn von diesem gab es kein Beispiel, kein Vorbild, außer etwa im Erdbeben und im Blitz, und ein solches Beispiel hätte alle Welt als unnachahmbar verworfen. Und ganz dieselbe Bewandtniß hat es mit der Erfindung der Seide. Hätte Jemand gesagt: es gebe einen Stoff, der Leinwand und Wolle an Feinheit und Festigkeit, an Glanz und Weichheit

übertreffe, so würden die Leute eher an alles Andere, wie Pflanzen, Haare, Federn, nur nicht an die Spinnerei eines Wurms gedacht haben. — So schwerfällig ist der menschliche Verstand. Zuerst mistraut er der Erfindung und dann verachtet er sich selbst; zuerst scheint ihm unglaublich, daß eine solche Erfindung gemacht werden könne, und wenn sie gemacht ist, scheint es ihm alsbald unglaublich, daß diese Erfindung dem menschlichen Geiste so lange entgehen konnte." *)

Darin also besteht Bacos Princip, welches man nicht treffend genug bezeichnet, wenn man ihn gemeiniglich den Philosophen der Erfahrung nennt. Dieser Begriff ist zu vag und zu weit. Er ist der Philosoph der Erfindung. Wenigstens sucht Baco nichts Anderes, als den erfinderischen Menschengeist philosophisch zu erfassen und zu befestigen. Und daraus allein will sein Gegensatz zum Alterthum und seine neue Philosophie selbst erklärt werden. Diese Philosophie ist unbegrenzt wie das Reich der Erfindung. Sie ist ein bewegliches Instrument, kein starres Lehrgebäude: Sie duldet nicht die Geschlossenheit des Systems, nicht die Fessel der Schule, nicht die Allgemeinheit und Vollständigkeit der Theorie. „Wir wollen versuchen", sagt Baco, „ob wir die Macht des Menschen tiefer be-

*) Cog. et Visa, p. 591. Nov. Org., Lib. I., Aph. 31. De augm. scient., Lib. V, cp. 2.

gründen, weiter ausdehnen können. Und wenn unsere Erkenntnisse auch hie und da, in manchen speciellen Materien wahrer, sicherer, fruchtbarer sind als die herkömmlichen, so geben wir dennoch keine allgemeine, in sich abgeschlossene Theorie." *)

Wie Plato jenen Geist erkannt und gleichsam logisch dargethan hat, der in den Dichtungen und Kunstwerken der Hellenen einheimisch war, so richtet sich Baco auf den Geist der Erfindung, der die Entdeckungen gemacht hat, die seinem Zeitalter zu Grunde liegen. Beide Philosophen verhalten und unterscheiden sich wie ihre Zeitalter. Ihre Begriffe richten sich nach der menschlichen Kunst. Aber die Kunst, welcher der griechische Philosoph gleichkommt, ist die theoretische, selbstgenügsame, bedürfnißlose der schönen Form, diejenige dagegen, welcher Baco entspricht, die praktische, erfindungslustige des menschlichen Nutzens. Baco selbst erklärt in seinem Neuen Organon am Schluß des ersten Buches: „Welcher Unterschied findet sich zwischen dem menschlichen Leben in einem gebildeten Lande Europas und dem in einer wilden und rohen Gegend des neuen Indien! Fürwahr, dieser Unterschied ist so groß, daß man mit Recht sagen kann: der Mensch ist ein Gott für den Menschen, nicht blos weil er ihm Hülfe und Wohlthaten spendet,

*) — *tamen theoriam nullam universalem aut integram proponimus.* Nov. Org., Lib. I, Aph. 116.

sondern auch rücksichtlich ihrer Bildungszustände. Und dies bewirkt nicht Klima und Natur allein, sondern der menschliche Kunstfleiß. Wir bemerken mit immer neuem Vergnügen die Bedeutung, die Macht und den Folgenreichthum der menschlichen Erfindungen. Nirgends zeigt sich dies deutlicher als in jenen drei Erfindungen, die dem Alterthum unbekannt waren und deren Anfänge zwar neu, aber dunkel und geräuschlos sind: nämlich in der Erfindung des Pulvers, des Compasses, der Buchdruckerkunst. Diese drei Erfindungen haben die Physiognomie und den Zustand der Welt umgestaltet: in der Wissenschaft, im Kriegswesen, in der Schiffahrt. Und zahllose Reformen sind ihnen gefolgt. Keine Herrschaft, keine Secte, kein Gestirn hat je größere Macht und größern Einfluß auf die menschlichen Verhältnisse ausgeübt als diese mechanischen Dinge!" *)

Man braucht nur den Begriff der Erfindung mit analytischer Deutlichkeit zu durchdenken, um den eigenthümlichen Charakter der baconischen Philosophie, ihre Aufgabe, ihre Verfassung, ihre dem Alterthum widerstrebende Denkweise einzusehen. Sie schließt von der Erfindung, als ihrem Ziel, auf die dazu erfoderlichen Mittel. Ihre Aufgabe ist keine andere, als

*) Cog. et Visa, p. 592. Nov. Org., Lib. I, Aph. 129. Vgl. oben Seite 43.

die menschliche Wissenschaft dergestalt zu reformiren und zu erweitern, daß sie sich auf die Erfindung als ihren Hauptzweck richtet, der Wissenschaft das Instrument einzuhändigen, welches zum Erfinden tauglich ist: ein Instrument, ebenso geschickt, Erfindungen zu machen, als das Thermometer, die Wärme zu messen. Dieses Instrument ist die Logik des Erfindens (ratio inveniendi), die inventiöse Logik, die den menschlichen Verstand so denken macht, daß er nothwendig erfindet. Baco erklärt das erfinderische Denken, er sucht die Methode der Erfindung; indem er sie darthut, formulirt er den Geist seines Zeitalters, trifft er den Mittelpunkt seines Jahrhunderts, bekräftigt er insbesondere die Anlage und den Bildungstrieb seiner Nation. Die Methode der Erfindung ist das Instrument, womit Baco die Wissenschaft ausrüsten und fähig machen will, die Herrschaft der Welt zu erobern. Dieses Instrument ist das Neue Organon, welches Baco dem Organon des Aristoteles entgegensetzt. Er verhält sich zum Alterthum, wie sein Organon zu dem des Aristoteles. Baco analysirt die Erfindung, wie Aristoteles den Satz. *)

---

*) Baco selbst erklärt öfters, daß sein Neues Organon Logik sei im Sinne der Kunst und Methode. Danach bestimmt sich auch in der baconischen Encyklopädie der wissenschaftliche Ort des Neuen Organons. Vgl. De augm. scient., Lib. IV, cap. 1—4 incl. S. unten Cap. IX.

II. Die Herrschaft des Menschen.

Regnum hominis.

Die Erfindung ist Zweck der Wissenschaft. Was ist Zweck der Erfindung? Der menschliche Nutzen, der lediglich darin besteht, daß die Bedürfnisse des Lebens befriedigt, die Annehmlichkeiten desselben vermehrt, seine Macht gesteigert wird. Es ist mit einem Worte die Herrschaft des Menschen über die Dinge, die den alleinigen und höchsten Zweck der Wissenschaft ausmacht: ein Zweck, der durch Erfindungen allein vermittelt werden kann. Die Wissenschaft soll dem Menschen dienen, sie soll ihn mächtig machen; nur sie vermag es, denn unsere Macht über die Dinge gründet sich allein auf unsere Einsicht in deren Natur. Die Macht besteht im Können. Alles Können aber setzt Wissen voraus. Der Mensch vermag nur so viel, als er weiß; sein Vermögen reicht nur so weit als sein Wissen, oder, wie sich Baco gleich im Anfange des Neuen Organons ausdrückt: „die menschliche Wissenschaft und Macht fallen in einen Punkt zusammen.“ *)

Die Wissenschaft gilt ihm nicht als alleiniger Selbst-

*) Scientia et potentia humana in idem coincidunt. Nov. Org., Lib. I, Aph. 3. ... hominis autem imperium sola scientia constare: *tantum enim potest, quantum scit.* Cog. et Visa, p. 592.

zweck, sondern als Mittel zum Zweck: der Zweck ist die Herrschaft des Menschen, das Mittel dazu die Erfindung, das Mittel zur Erfindung die Wissenschaft. So ist in Bacos Augen die Wissenschaft vorzugsweise praktisch; ihr Maß ist das menschliche Leben, ihr Werth der menschliche Nutzen. Je weiter der Nutzen reicht, um so gemeinnütziger und deshalb um so größer ist die Erfindung, um so werthvoller und mächtiger die darauf bezügliche Wissenschaft. Alle Wissenschaft, die nichts nützt, ist in Bacos Augen nichts werth: es gibt für diesen praktischen Geist keine selbstgenügsame, dem Leben entfremdete Theorie, es gibt im menschlichen Leben selbst nichts, das der Erforschung unwerth oder dem Verstande gegenüber verächtlich wäre. Die Wissenschaft kennt so wenig als die Sonne etwas Niedriges oder Gemeines. „Was die geringfügigen und häßlichen Dinge betrifft, von denen man, wie Plinius sagt, nicht reden darf, ohne um Erlaubniß zu bitten, so müssen sie ebenso gut als die herrlichsten und kostbarsten in die Wissenschaft der Natur aufgenommen werden. Die Wissenschaft kann nicht befleckt werden. Auch die Sonne beleuchtet auf gleiche Weise Paläste und Cloaken, ohne sich zu beflecken. Wir wollen kein Capitol und keine Pyramide dem menschlichen Uebermuthe weihen oder erbauen, sondern nach dem Vorbilde der Welt einen heiligen Tempel im menschlichen Geiste gründen. Darum folgen wir jenem Vorbilde. Was werth ist,

zu sein, das ist auch werth, gewußt zu werden, denn die Wissenschaft ist das Abbild des Daseins. Und nun ist das Gemeine da so gut als das Erhabene."

III. Die Erklärung der Natur.

Interpretatio naturae.

Die menschliche Herrschaft ist das Ziel der Erfindung. Welches sind ihre Mittel? Welches die Bedingungen, unter denen allein Erfindung möglich ist? Man kann die Dinge nicht beherrschen, ohne sie zu kennen, und diese Kenntniß, welche uns die Objecte durchsichtig und darum unterthan macht, kann nur erreicht werden durch eine lange Bekanntschaft, durch einen intimen Umgang. Man muß mit den Dingen, um sie zu verstehen, wie mit den Menschen umgehen, mit und unter ihnen leben. „Wir müssen", sagt Baco, „die Menschen mitten in das Detail der Dinge hineinführen, damit sie sich vorläufig aller Begriffe entschlagen und anfangen mit den Dingen selbst zu verkehren." *) Dieser Verkehr mit den Dingen besteht in der Erfahrung. Wie sich Menschenkenntniß nicht durch Construction aus Begriffen, sondern durch Erfahrung allein erwerben läßt, ebenso die Kenntniß der Dinge. Die Wissenschaft will das richtige Abbild der Welt

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 36.

sein (essentiae imago), sie kann es nur werden durch Welterfahrung, die sich mitten im Getriebe der Dinge aufhält und mit unbestochenem, freiem Interesse Alles beobachtet. In diesem Sinne macht Baco die Erfahrung zum Princip der Wissenschaft. Die Wissenschaft soll erfinden. Den Weg dazu zeigt die Erfahrung. In diesem Sinne wird Baco der Philosoph der Erfahrung. Die Erfindung ist Zweck, die Erfahrung das darauf bezügliche Mittel. Aber freilich fehlt viel, daß die Erfahrung als solche schon Erfindung ist. Erfahrungen haben die Menschen von jeher gemacht und machen sie täglich: warum nicht in eben dem Maße Erfindungen? Weil ihnen fehlt, was allein die Erfahrung erfinderisch macht. Und wodurch wird die Erfahrung erfinderisch? Wie muß sie eingerichtet werden, damit die Erfindung unwillkürlich und mit Nothwendigkeit daraus hervorgeht? Unter dieser bestimmten Formel begreift Baco seine Aufgabe.

Die Erfindung ist eine Kunst, die sich von der ästhetischen darin unterscheidet, daß diese durch die Phantasie etwas Schönes, jene durch den Verstand etwas Nützliches hervorbringt. Nützlich ist, was dem Menschen dient, seine Macht vermehrt, die Macht der Dinge ihm unterwirft. Die gefährlichen Naturkräfte werden uns durch die Erfindung dienstbar und botmäßig, sei es, daß wir sie gebieterisch brauchen oder siegreich abwehren. So ist der Blitz eine Naturgewalt, die uns bedroht; der Blitzableiter eine Erfindung, die

uns jener Gefahr gegenüber sichert. Um aber eine solche Erfindung zu machen, um überhaupt durch den Verstand etwas hervorzubringen, muß ich alle dazu erfoderlichen Bedingungen kennen. Jede Erfindung ist eine Anwendung von Naturgesetzen. Um diese anzuwenden, muß man sie kennen. Man muß wissen, unter welchen Bedingungen Wärme stattfindet, um ein Instrument zu erfinden, welches Wärme erzeugt. Man muß die Naturgesetze des Blitzes kennen, um dem vernichtenden Funken die ableitende Spitze zu bieten. Und so in allen Fällen. Unsere Macht über die Natur gründet sich auf unsere Einsicht in die Natur und deren wirksame Kräfte. Wenn ich die Ursache nicht weiß, wie will ich die Wirkung erzeugen? „Macht und Wissenschaft", sagt Baco, „fallen zusammen. Denn die Unkenntniß der Ursache vereitelt die Wirkung. Die Natur läßt sich nur besiegen, wenn man ihr gehorcht; und was dem forschenden Verstande als Ursache gilt, eben Dasselbe gilt dem erfinderischen als Richtschnur und Regel." *)

Also das richtige Verständniß der Natur ist das Mittel, wodurch die Erfahrung zur Erfindung führt. Ist die Wissenschaft die Grundlage alles Erfindens, so ist das richtige Verständniß der Natur oder die Naturwissenschaft die Grundlage alles Wissens. „Sie muß", sagt Baco, „für die Mutter aller Wissen-

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 3; cf. Aph. 129 sub fin.

schaften gelten, wenn ihr auch bis jetzt der allergeringste Theil der menschlichen Arbeit gewidmet war." *) Die Naturwissenschaft aber verlangt die richtige Auslegung der Natur, eine Kenntniß nicht blos ihrer Erscheinungen, sondern ihrer Gesetze, d. h. eine wirkliche Naturerklärung. Diese macht den entscheidenden Wendepunkt, in dem die Theorie praktisch, die contemplative Wissenschaft operativ, die Erkenntniß productiv, die Erfahrung erfinderisch wird. Und die Erfindung selbst bildet den Uebergang von der Erklärung der Natur zur Herrschaft des Menschen. Durch die Wissenschaft wird die Erfahrung Erfindung. Durch die Erfindung wird die Wissenschaft zur menschlichen Herrschaft. Unsere Macht beruht auf unsern Erfindungen und diese auf unserer Einsicht. In Bacos Geist gehören Macht und Wissen, menschliche Herrschaft und wissenschaftliche Naturerklärung so wesentlich zusammen, daß er beide einander gleichsetzt und durch „oder" verbindet. Sein Neues Organon handelt de interpretatione naturae sive de regno hominis.

Daß im Wissen unsere Macht bestehe: in diesem echt philosophischen Satze stimmen Baco und Spinoza überein. Nach Baco macht uns das Wissen erfinderisch und darum mächtig. Nach Spinoza macht uns das Wissen frei, indem es die Herrschaft

---

*) Ibidem Aph. 79.

der Affecte oder die Macht der Dinge über uns aufhebt. Darin zeigt sich die verschiedene Gedankenrichtung Beider. Bei Spinoza ist unsere Macht das freie Denken, welches im Zustande ruhiger Weltbetrachtung beharrt und sich befriedigt. Bei Baco ist unsere Macht das erfinderische Denken, welches praktisch auf den Weltzustand einfließt, denselben cultivirt und verändert. Das spinozistische Ziel heißt: Die Dinge beherrschen uns nicht mehr! Das baconische: Wir beherrschen die Dinge! Baco benutzt die Macht der Erkenntniß praktisch, Spinoza theoretisch, Beide im weitesten Verstande. Spinozas Ziel ist Contemplation. Bacos Ziel ist Cultur.

Drittes Capitel.

Die Erfahrung als Mittel zur Erfindung.

Dieses sind die leitenden Gesichtspunkte der baconischen Philosophie: ihr letzter Zweck ist die Begründung und Vermehrung der menschlichen Herrschaft, das nächste Mittel dazu die Cultur, welche die physischen Kräfte in menschliche Mittel verwandelt; aber keine Cultur ohne Erfindung, welche die Bildungsmittel erzeugt; keine Erfindung ohne Wissenschaft, welche die Gesetze der Dinge erkennt; keine Wissenschaft ohne Naturwissenschaft, und diese nicht ohne Naturerklärung, die sich nach Maßgabe der Erfahrung vollzieht. Unter jedem dieser Gesichtspunkte läßt sich Baco charakterisiren, denn jeder bildet ein wesentliches Kennzeichen seiner Philosophie. Er bezweckt die Cultur der Humanität durch eine kunstgerechte Anwendung der Naturwissenschaft. Er sucht die Naturwissenschaft durch einen richtigen Gebrauch der Erfahrung. Er will die

Erfahrung durch richtige Methode in Wissenschaft, die Wissenschaft durch inventiöse Anwendung in Kunst, dieses kunstfertige Wissen in praktische und öffentliche Bildung verwandeln, die er für das ganze Menschengeschlecht anlegt. Welcher einzelne Name reicht aus, diesen Geist ganz und treffend zu bezeichnen? Daß Baco seine Gesichtspunkte in solchem Zusammenhange dachte und so folgerichtig verknüpfte, macht ihn zum großen Denker. Daß er von diesen Gesichtspunkten aus die weitesten Perspectiven eröffnete in das Reich der Wissenschaft, wie in die gesammte menschliche Bildung, daß er überall Zielpunkte bezeichnete, Aufgaben setzte, Probleme anregte, nirgends sein Lehrgebäude schloß und dogmatisch absperrte, macht den großen Denker zu einem epochemachenden. Denn es ist die Eigenthümlichkeit epochemachender Geister, daß sie der Zukunft offen sind. Baco wollte kein fertiges System, sondern ein lebendiges Werk schaffen, das sich mit den Zeiten fortbilden sollte. Er streute die Saat aus für eine künftige Ernte, die langsam reifen und erst in Jahrhunderten erfüllt sein würde. Baco wußte es wohl; es genügte ihm, der Sämann zu sein und ein Werk zu beginnen, welches allein die Zeiten vollenden konnten. Sein Selbstgefühl war das richtige Bewußtsein seiner Sache, es war nicht mehr und nicht weniger. In der Vorrede zum Neuen Organon sagt er am Schluß: „Ich schweige von mir selbst. Aber von der Sache, um

die es sich handelt, verlange ich, daß sie die Menschen nicht für eine bloße Meinung, sondern für ein Werk ansehen und überzeugt seien: daß wir nicht für eine Schule oder eine beliebige Ansicht, sondern für den Nutzen und die Größe der Menschheit neue Grundlagen suchen. Auch sollen sich die Leute nicht einbilden, daß unser neues Werk ein grenzenloses und übermenschliches sei, denn es ist in Wahrheit das Ende und die rechtmäßige Grenze unendlichen Irrthums. Wir wissen es wohl, daß wir Menschen sind und sterben müssen, aber wir glauben auch nicht, daß unser Werk im Laufe eines Menschenalters vollendet werden könne, sondern übergeben es der Zukunft. Wir suchen die Wissenschaft nicht anmaßend in den engen Zellen des menschlichen Geistes, sondern bescheiden in dem weiten Reiche der Welt." *) Und im Einklange damit heißt es im Neuen Organon selbst am Schluß des ersten Buchs: „Wir unterscheiden drei Arten und gleichsam Stufen des menschlichen Ehrgeizes. Auf der ersten Stufe sucht man die eigene Macht in seinem Vaterlande zu vermehren. Das ist der gewöhnliche und schlechte Ehrgeiz. Auf der zweiten sucht man des Vaterlandes Macht und Herrschaft innerhalb der Menschheit zu vermehren. Dieser Ehrgeiz hat mehr Werth und nicht weniger Reiz. Wenn es nun Jemand unternimmt, die Macht und Herr-

*) Inst. magna. Praef. nov. Org., p. 275.

schaft der Menschheit selbst über das Universum der Dinge herzustellen und zu erweitern, so ist ein solcher Ehrgeiz (wenn anders der Name noch paßt) unter allen der vernünftigste und erhabenste. Aber die Macht des Menschen über die Dinge beruht allein auf Kunst und Wissenschaft. Denn die Natur wird beherrscht nur durch Gehorsam." *)

Es leuchtet uns ein, daß die menschliche Cultur von der Erfindung abhängt, wie diese von der Naturwissenschaft im Sinne der Naturerklärung. So bleibt uns die Frage übrig: Wie wird die Erfahrung zur Naturwissenschaft? Denn sie ist zunächst nichts Anderes als eine Wahrnehmung einzelner Thatsachen, eine Sammlung mannichfaltiger Fälle, eine Herzählung der wahrgenommenen Dinge und ihrer Beschaffenheiten; und die Erfahrung des täglichen Verstandes erhebt sich kaum über diese gewöhnliche Breite. Wodurch also wird die gewöhnliche Erfahrung zur wissenschaftlichen (und eben dadurch zur erfinderischen)? Wodurch die Naturgeschichte (so wollen wir mit Baco die erzählende Wahrnehmung des Einzelnen nennen) zur Naturwissenschaft, die historia naturalis zur scientia naturalis? Wodurch wird die Naturbeschreibung zur Naturerklärung, die descriptio naturae zur interpretatio naturae? Auf diese Frage führt sich die Aufgabe zu-

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 129, p. 324. S. Cap. I, S. 3.

rück, welche Baco im ersten Buche seines Neuen Organons negativ feststellt und im zweiten positiv löst.*)

I. Die Idole.

Die Natur will interpretirt sein wie ein Buch. Die beste Interpretation ist diejenige, welche den Autor aus sich selbst erklärt und ihm keinen andern Sinn unterschiebt, als er hat. Der Leser darf nicht seinen Sinn in den Schriftsteller hineinlegen, oder er bringt sich um die Möglichkeit eines richtigen Verständnisses und kommt zu einem eingebildeten, welches in Wahrheit ein nichtiges ist. Wie sich der commentirende Leser zum Buch, so soll sich die menschliche Erfahrung zur Natur verhalten. Nach Baco ist die Wissenschaft das Weltgebäude im menschlichen Geiste: darum nennt er sie einen Tempel nach dem Vorbilde der Welt. Der Verstand soll die Natur abbilden, und nichts als sie, ohne sie zu idealisiren, ohne sie zu verkürzen; er soll nichts von sich aus hinzufügen, nichts von dem Objecte selbst wegnehmen oder übersehen, etwa verleitet durch einen kindischen und weich-

*) Baco selbst nennt den ersten Theil des N. O. „pars destruens". Er soll die entgegenstehenden Ansichten widerlegen und den menschlichen Geist reinigen, gleichsam die Tenne desselben fegen, damit er zu einer neuen Erkenntniß fähig und empfänglich gemacht werde. Nov. Org., Lib. I, Aph. 115. Vgl. Impetus philosophici. Op., p. 680.

lichen Ekel vor Dem, was der Unverstand gemein oder abscheulich nennt.*) Er soll die Natur abbilden, indem er sie nachbildet, und nicht aus eigener Machtvollkommenheit sich ein Bild der Natur entwerfen, unbekümmert um das Original außer ihm. Ein solches selbstgemachtes Bild ist nicht aus der Natur der Dinge genommen, sondern durch den menschlichen Verstand vorweggenommen: es ist in Bezug auf den Verstand eine anticipatio mentis, in Bezug auf die Natur eine anticipatio naturae, verglichen mit dem Original außer uns nicht dessen wirkliches Abbild, sondern ein nichtiges, wesenloses Bild, das nirgends existirt als in unserer Einbildung: ein Hirngespinnst oder ein Idol. Darum ist die erste negative Bedingung, ohne welche eine Erkenntniß der Natur überhaupt nicht möglich ist: daß nicht Idole an die Stelle der Dinge gesetzt werden, daß in keiner Weise eine anticipatio mentis stattfinde. Nichts soll anticipirt, sondern Alles erfahren (aus den Dingen selbst geschöpft) werden: keine Begriffe ohne vorhergegangene selbstgemachte Wahrnehmung; keine Urtheile ohne vorhergegangene selbstgemachte Erfahrung; keine anticipatio mentis, sondern nur interpretatio naturae.**) „Die menschliche Vernunft", sagt Baco, „unmittelbar auf die Natur

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 120 sub fin., p. 319.
**) Nov. Org. Praef., p. 278 sub fin.

angewendet, macht die sogenannten anticipationes naturae, wogegen die interpretatio naturae in der Vernunft besteht, die auf gehörigem Wege (debitis modis) aus den Dingen selbst geschöpft wird."*) Und in diesem Punkte findet Baco den Grundmangel aller Wissenschaft, die ihm vorausging: statt die Natur zu interpretiren, hat man sie anticipirt, indem die Naturerklärung entweder auf vorgefaßte Begriffe oder auf eine zu geringe Erfahrung gegründet wurde. Entweder wurde die Erfahrung schon unter einer anticipatio mentis angestellt oder dadurch unterbrochen, in beiden Fällen also etwas vorweggenommen, was die Erfahrung entweder gar nicht oder nicht genug bewiesen hatte. So kam es nicht zu einem richtigen und eindringenden Verständniß der Natur. So kam es nicht zu einer gesetzmäßigen und industriosen Erfindung. So blieb die Erfindung dem Zufall preisgegeben: darum war sie so selten. Und die Wissenschaft selbst blieb in müßigen Speculationen befangen: darum war sie so unfruchtbar. Der Grund aller dieser Mängel ist die fehlende oder die zu leichtgläubige Erfahrung.

Der menschliche Verstand muß von jetzt an das vollkommen reine und willige Organ der Erfahrung werden. Er muß sich zuerst aller Begriffe entschlagen, die er nicht aus der Natur der Dinge, sondern

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 26—33 incl., p. 281, 282.

aus seiner eigenen geschöpft hat. Diese Begriffe sind nicht gefunden, sondern anticipirt. Sie sind den Dingen gegenüber nichtige Vorstellungen oder Idole. Solche Idole gehören zur menschlichen Natur entweder als natürliches oder als geschichtliches Erbtheil: die natürlichen sind Eigenthümlichkeiten der menschlichen Gattung oder der besondern Individualität; sie bilden angestammte Geschlechtsirrthümer (idola tribus) oder zufällige Idiotismen (idola specus); die geschichtlichen beruhen auf Sitten, Gebräuchen, Gewohnheiten, wie sie der menschliche Verkehr mit sich führt (idola fori), oder auf öffentlichen Ueberlieferungen, die sich auf dem großen Schauplatz der Menschheit von Geschlecht zu Geschlecht forterben (idola theatri).*) Diese Idole trüben den menschlichen Verstand und verschleiern ihm die Natur; sie müssen aus dem Wege geräumt und gleichsam an der Schwelle der Wissenschaft für immer abgelegt werden. „Die Idole und falschen Begriffe", sagt Baco, „belagern den menschlichen Geist und nehmen denselben so sehr gefangen, daß sie ihm nicht allein den Eingang der Wahrheit erschweren, sondern auch den wahrheitsoffenen Geist immer wieder hemmen, wenn wir uns nicht warnen lassen und mit allem

*) Ueber die Lehre von den Idolen vgl. Nov. Org., Lib. I, Aph. 28—53 incl. Vgl. De augm. scient., Lib. V, cap. 4, p. 113.

Ernst gegen diese Vorurtheile rüsten." *) Die Idole sind nach Baco gleichsam die Unterlassungspflichten der Wissenschaft. Sie gleichen den Irrlichtern, welche der Wanderer kennen muß, damit er sie meide. Baco will sie uns kenntlich machen, diese Irrlichter der Wissenschaft, die uns von dem richtigen Wege der Erfahrung abführen: darum handelt er zuerst von den Täuschungen und dann von der Methode der Erkenntniß. Wer die wirklichen Abbilder der Dinge sucht, muß sich vor ihren Trugbildern hüten, deshalb muß er sie kennen lernen, wie der schlußfertige Denker die Trugschlüsse. „Die Lehre von Idolen", sagt Baco, „verhält sich zur Erklärung der Natur ganz ähnlich wie die Lehre von den Trugschlüssen zur gewöhnlichen Dialektik." **)

II. Der baconische Zweifel.

Baco und Cartesius.

Den Idolen und Vorurtheilen gegenüber, sie mögen kommen, woher sie wollen, beginnt die Wissenschaft mit dem Zweifel und der völligen Ungewißheit. Der Zweifel bildet den Ausgangspunkt der Wissenschaft, nicht deren Ziel; das Ziel ist die sichere

*) Nov. Org., I, Aph. 28.

**) Doctrina enim de *idolis* similiter se habet ad interpretationem naturae, sicut doctrina de *sophisticis elenchis* ad dialecticam vulgarem. Nov. Org., I, 40.

und wohlbegründete Erkenntniß. Die Wissenschaft soll nach Baco von der „acatalepsia“ beginnen, um zur „eucatalepsia“ zu gelangen. Der baconische Zweifel will nicht die Grundlagen, sondern nur die *falschen* Grundlagen der Wissenschaft erschüttern, damit ein festes Gebäude nach dem Vorbilde der Welt im menschlichen Geist könne errichtet werden. Im Ausgangspunkte stimmt Baco mit den *Skeptikern* überein, nicht im Resultat. „Die Ansicht Derer, welche den Zweifel festhalten, und meine Wege stimmen in ihren Anfängen gewissermaßen zusammen, aber im Endziel trennen sie sich unermeßlich weit von einander in entgegengesetzte Richtungen. Jene erklären schlechtweg, daß *nichts* gewußt werden könne; ich sage nur, daß auf dem bisher üblichen Wege *nicht viel* gewußt werden konnte. Jene nehmen der menschlichen Erkenntniß alles Ansehen; ich suche vielmehr nach Hülfsmitteln, die Erkenntniß zu unterstützen.“ *) Und dem entsprechend erklärt Baco gegen Ende des ersten Buchs: „Das Ziel, welches ich im Sinne habe und mir vorhalte, ist nicht der Zweifel (acatalepsia), sondern die richtige Erkenntniß (eucatalepsia), denn ich will die menschlichen Sinne nicht verwerfen, sondern leiten und unterstützen, ich will den menschlichen Verstand nicht geringschätzen, sondern regieren. Und es ist

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 37. Ueber Bacos Verhältniß zu den alten Skeptikern vgl. Imp. philos. scala intellectus. p. 710.

besser, daß man weiß, wie viel zur Erkenntniß gehört, und dabei das menschliche Wissen für mangelhaft hält, als daß man sich ein tiefes Wissen einbildet und dabei das Nothwendige nicht weiß." *)

Wir können daher den baconischen Zweifel am besten mit dem cartesianischen vergleichen, welche beide die Epoche der sich erneuernden Philosophie theilen, indem sie dieselbe bewirken. Beide haben denselben Ursprung und dieselbe Richtung, dasselbe Ziel vor sich und dasselbe Bewußtsein und Bedürfniß in ihrem Grunde: nämlich die Ueberzeugung von der Unsicherheit aller bisherigen Erkenntniß und das Bedürfniß nach einer neuen. Die Sache der Wissenschaft muß wieder ganz von vorn, die Arbeit des Verstandes ganz von neuem unternommen werden. Genau so denken Baco und Cartesius. Darum suspendiren sie durch den Zweifel alle bisher gültige Erkenntniß, um freies Gebiet für eine neue zu schaffen. Ihr Zweifel ist reformatorischer Art: er ist eine Reinigung des Verstandes in der Absicht auf eine vollkommene Erneuerung der Wissenschaft. Aber was soll nun der so gereinigte und zunächst leere Verstand? Hier unterscheiden sich die beiden Reformatoren der Wissenschaft in die entgegengesetzten Richtungen, denen die Zeitalter folgen; hier entspringen aus gemeinsamer Wurzel die doppelten Stämme der neuern Philosophie.

---

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 126, p. 322.

Cartesius sagt: der reine Verstand muß ganz sich selbst überlassen werden, um alle Urtheile lediglich aus sich selbst zu schöpfen. Baco dagegen erklärt gleich in der Vorrede zum Neuen Organon: „Das einzige Ziel, das uns übrig bleibt, besteht darin, daß die gesammte Arbeit des Verstandes ganz von neuem wieder aufgenommen und der Verstand selbst vom ersten Anfange an niemals sich selbst überlassen, sondern beständig geleitet werde.“ *)

Die gemeinsame Wurzel der neuern Philosophie ist der baconisch-cartesianische Zweifel. Aus diesem Zweifel entspringt der reine Verstand, der von Cartesius sich selbst überlassen, von Baco dagegen an das Gängelband der Natur geknüpft wird. Und aus diesen so verschiedenen und, wenn man will, entgegengesetzten Anlagen des philosophirenden Verstandes entstehen die verschiedenen Bildungsreihen der neuern Philosophie. Die eine folgt dem sich selbst überlassenen Verstande des Cartesius, die andere dem Verstande am Gängelbande der Natur, woran Baco ihn knüpfte. Die Träger der einen Reihe sind nothwendig Metaphysiker und Idealisten; die der andern ebenso nothwendig Empiriker und Sensualisten. Die Anlage des cartesianischen Verstandes mußte einen

*) Praef. Nov. Org., p. 278. — Restat unica salus ac sanitas, ut opus universum mentis de integro resumatur ac mens jam ab ipso principio nullo modo sibi permittatur, sed perpetuo regatur. Impetus philos., p. 677.

Spinoza und Leibnitz, die des baconischen einen Hobbes und Locke hervortreiben. Leibnitz erzeugt die deutsche, Locke die englisch-französische Aufklärung, welche beide einer neuen Epoche in der Philosophie entgegenarbeiten und gemeinschaftlich in diese einmünden. Indessen ist hier nicht der Ort, diese Aussicht in die Ferne zu verfolgen.

Wir kehren zum Zweifel zurück, womit Baco und Cartesius den Verstand von allen Vorurtheilen reinigen. Den so gereinigten Verstand richtet Cartesius auf sich selbst, Baco auf die Natur: jener macht ihn sogleich selbständig, dieser macht ihn vollkommen von der Natur abhängig. Oder um uns bildlich auszudrücken: der kaum entbundene reine Verstand reift bei Cartesius sogleich zum Mann, bei Baco bleibt er zunächst Kind und wird als Kind behandelt. Diese Behandlung ist weniger kühn, aber richtiger, weil naturgemäßer. Baco behandelt den menschlichen Verstand wie ein Erzieher: das Kind soll allmälig sich entwickeln, wachsen, zunehmen. In einer solchen kindlichen Gemüthsverfassung, die den Eindrücken der Welt rückhaltslos und ohne jegliches Vorurtheil offen steht, soll sich die Wissenschaft erneuern, indem sie sich wahrhaft verjüngt. Nach der baconischen Philosophie hat der menschliche Verstand eine natürliche Geschichte, zufolge der cartesianischen ist er natur- und geschichtslos.

Den Idolen gegenüber läßt Baco die Wissenschaft

mit dem vernichtenden Zweifel, der Natur gegenüber mit der reinen Empfänglichkeit beginnen. Der menschliche Verstand muß sich der Natur mit kindlicher Seele ganz hingeben, um in der Natur wirklich einheimisch zu werden. Und er muß heimlich mit ihr vertraut sein, um sie zu erkennen und zu beherrschen. Die Herrschaft des Menschen, die in der Erkenntniß besteht, vergleicht Baco oft und gern mit dem Himmelreich, von dem die Bibel sagt: „wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen!" „Die Idole jeglicher Art", sagt Baco, „müssen alle durch einen beharrlichen und feierlichen Beschluß für immer vernichtet und abgeschafft werden. Der menschliche Verstand muß sich davon gänzlich befreien und reinigen, auf daß in das Reich der menschlichen Herrschaft, welches in den Wissenschaften besteht, der Eingang, wie in das Himmelreich, nur den Kindern offen sei." *)

III. Die experimentirende Wahrnehmung.

Wir können demnach im Sinne Bacos diejenige Betrachtung der Dinge zunächst als die wahre bezeichnen, welche uns übrig bleibt nach Abzug aller Idole. Diese Idole sind die Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur, die Eigenheiten des

*) Nov. Org., I, Aph. 68; cf. Cog. et Visa, p. 597.

Individuums, die Einrichtungen des gesellschaftlichen Verkehrs und die geschichtlich befestigten Autoritäten. Alle diese Bestimmungen mögen an ihrem Platz ihren Werth und ihre unbestreitbare Geltung haben, aber sie haben nichts gemein mit der Natur und Beschaffenheit der Dinge, sie dürfen daher nicht einfließen auf deren Betrachtung. Nur die Wissenschaft sollen sie nicht bestimmen. Nur in dieser Rücksicht sind sie Idole. Unter den Idolen lassen wir die Eigenheiten des Individuums unbeachtet, denn sie verlieren sich ins Unbestimmbare und Dunkle; die andern sind von mehr allgemeiner und öffentlicher Geltung, sie können deutlich bezeichnet und grundsätzlich aufgegeben werden." *)

1. Ueberzeugung gegen Autoritätsglauben.

Was wird aus unserer Betrachtung der Dinge nach Abzug aller geschichtlich autorisirten Systeme und Ueberlieferungen (idola theatri)? Unter der Autorität werden die Dinge betrachtet, nicht wie sie uns, son-

*) Sowol die Weglassung der idola specus, als die Ordnung, wonach wir die übrigen drei Idole folgen lassen, ist nicht blos unsere Wahl, sondern baconische Vorschrift. Baco selbst nennt die pars destruens, den negativen Theil seiner Logik, d. i. die Widerlegung der Idole, „triplex" und bezeichnet die drei Theile als redargutio philosophiarum (id. theatri), red. demonstrationum (id. fori) und red. rationis humanae nativae (id. tribus). Imp. philos., p. 680.

dern der öffentlichen Meinung erscheinen, die sich mit dem Ansehen einer überlieferten Religion oder Philosophie bekleidet. So werden sie betrachtet ohne eigenes Urtheil, ohne eigene selbstgemachte Erfahrung. Dagegen unabhängig von der Autorität verwandelt sich unsere Betrachtung in Autopsie, in selbsteigene Anschauung, die nicht, was Andere sagen oder für wahr halten, gläubig annimmt und wiederholt, sondern nur, was sie selbst erfahren und wahrgenommen hat, aus Ueberzeugung festhält. So war z. B. für die Astronomie die Bibel und das ptolemäische System ein idolon theatri, das die Wissenschaft in Kopernicus ernstlich und für immer aufgab. Sie hat hier zum ersten male aus eigenen Kräften die vollkommen selbständige Betrachtung angestellt, ob sich die Sonne wirklich bewege und die Erde still stehe, und sie hat das Gegentheil von Dem entdeckt, was die öffentliche Meinung glaubte. Die idola theatri von der Wissenschaft als bestimmende Gründe ausschließen, das heißt die Wissenschaft für unabhängig von jedem Autoritätsglauben erklären und den Menschen auf seine eigene Ueberzeugung allein anweisen.

2. Sachkenntniß gegen Wortweisheit.

Nach Abzug des ersten Idols bleibt nichts übrig, als die Dinge selbst kennen zu lernen. Nun aber bilden wir uns in den meisten Fällen ein, die Dinge

selbst zu kennen, ohne sie jemals ernstlich kennen gelernt zu haben. Wir meinen über ihren Werth sicher zu sein, weil wir die Zeichen dafür besitzen und mit Leichtigkeit ausgeben. Diese Zeichen der Dinge sind deren Namen und Worte, die wir eher kennen lernen als die Natur der Dinge selbst: mit deren Hülfe sich die Menschen ihre Vorstellungen der Dinge mittheilen. Gewöhnt von Kindheit an, statt der Dinge Worte zu setzen, mit diesen Worten Jedermann verständlich zu sein, halten wir unwillkürlich die Worte für die Sachen, die Zeichen der Dinge für die Dinge selbst, den Nominalwerth für den Realwerth. Die Worte sind gleichsam die geläufige Münze, womit wir im geselligen Verkehr die Vorstellungen der Dinge ausgeben und einnehmen: sie sind, wie das Geld im Handel, nicht der sachliche und natürliche, sondern der conventionelle Werth der Dinge, der durch die Verhältnisse des menschlichen Verkehrs gemacht wird. Wir müssen uns hüten, diesen Marktpreis für die Sache zu nehmen, er ist für diese selbst eine völlig auswärtige und gleichgültige Bestimmung. Die Worte richten sich so wenig nach der Natur der Dinge, daß sich z. B. in unserm Sprachgebrauch die Sonne noch immer um die Erde bewegt, während es in Wahrheit niemals der Fall war, während wir selbst seit lange von dem Gegentheil überzeugt sind. Die Worte sagen nicht, was die Dinge sind, sondern was sie uns bedeuten, wie wir sie uns vorstellen, und in

den meisten Fällen sind unsere Worte so unsicher, als unsere Bezeichnungen unklar. Weil Worte und Sprachgebrauch die Dinge bezeichnen, nicht wie sie ihrer Natur nach sind, sondern wie sie im menschlichen Verkehre vorgestellt werden: darum rechnet Baco die Einbildung, die an den Worten hängt und im Wort die Sache selbst zu haben meint, unter die idola fori.*) Darum liebt Baco so sehr, der Wortweisheit die Sachkenntniß entgegenzusetzen: ein Gegensatz, der unter seinen Nachfolgern zum Stichwort wurde. Was Baco bei den idola fori über die Worte sagt, enthält in der Kürze das Programm aller Untersuchungen, die in seiner Richtung über die Sprache angestellt werden. Sowol das Forum als die Idole spielen in diesen Untersuchungen ihre Rolle: das Forum, weil die Sprache als Werk der menschlichen Uebereinkunft, d. h. als ein willkürliches Machwerk gilt: die Idole, weil die Worte Allgemeinbegriffe und darum wesenlose Vorstellungen bezeichnen.

3. Analogie der Natur gegen menschliche Analogie.

Die idola theatri bestehen darin, daß wir die Dinge nehmen, nicht wie sie uns, sondern einer fremden Autorität erscheinen, daß wir sie nicht mit eigenen, sondern mit fremden Augen sehen. Die idola fori

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 59, 60, p. 288.

bestehen darin, daß wir die Dinge nehmen, nicht wie sie sind, sondern wie sie uns im Medium der menschlichen Mittheilung erscheinen. Welche Betrachtung der Dinge bleibt also übrig nach Abzug der idola fori? Die eigene Kenntniß der Dinge wird von den Zeichen der Sache an die Sache selbst verwiesen, und diese läßt sich nur kennen lernen durch eigene Wahrnehmung oder durch selbstthätige Untersuchung.

Aber ist unsere Wahrnehmung der Dinge auch wahr? Sind die Dinge wirklich so, wie wir sie nehmen, wie sie sich in unsern Sinnen darstellen und spiegeln? Sind die sinnlichen Eindrücke die richtigen Abbilder der Dinge selbst, der entsprechende Ausdruck ihres Wesens oder nicht vielmehr der entsprechende Ausdruck des unsrigen? Unser Wahrnehmen und Begreifen der Dinge ist gleichsam ein Uebersetzen derselben aus der physischen Natur in die menschliche, aus dem Universum in unsere Individualität: eine Uebersetzung, wobei das Original seine Eigenthümlichkeit einbüßt und die menschliche unwillkürlich annimmt. So mischt sich in unsere selbsteigene Wahrnehmung der Dinge, unabhängig von den autorisirten Lehrmeinungen und den geläufigen, im menschlichen Verkehre gültigen Vorstellungen, etwas den Dingen Fremdes, das wir unwillkürlich von uns aus mitbringen, das in den Bedingungen unserer Natur liegt, wodurch wir die wahren Abbilder der Dinge verfehlen

und verunstalten. Unsere eigene Natur spiegelt uns Trugbilder vor, täuscht uns mit falschen Vorstellungen: das sind, mit Baco zu reden, die idola tribus. Sie sind die mächtigsten, denn sie beherrschen das ganze menschliche Geschlecht. Ihre Herrschaft ist am schwersten zu stürzen, denn sie ist nicht durch geschichtliche Autorität im Laufe der Zeiten geworden, sondern durch die Natur selbst begründet. Die menschliche Seele ist ein Spiegel der Dinge, aber dieser Spiegel ist von Natur so geschliffen, daß er die Dinge, indem er sie abbildet, zugleich verändert, daß er keines darstellt, ohne ihm etwas Menschliches beizumischen, ohne wie durch Zauber das Ding in menschliche Formen zu verwandeln. Was aber hat die menschliche Form mit den Dingen gemein und umgekehrt? Was hat z. B. die Sonne damit zu thun, daß sie dem Auge des irdischen Planetenbewohners sich zu bewegen scheint? Das ist ein Trugbild, dessen Grund nicht in der Beschaffenheit der Sonne, sondern in unserer Beschaffenheit, in unserm Auge liegt, dessen Standpunkt der Planet ist. Wenn ich behaupte: die Sonne bewegt sich, denn das erzählt die Bibel, das lehrt Ptolemäus, so urtheile ich durch ein idolon theatri. Wenn ich dasselbe behaupte, weil alle Welt so redet, so urtheile ich durch ein idolon fori. Wenn ich sage: die Sonne bewegt sich, denn ich sehe es mit eigenen Augen, so urtheile ich durch ein idolon tribus. — Ich fühle z. B. die Wärmebeschaffenheit des Wassers und nach

dieser Wahrnehmung bestimme ich seinen Wärmegrad. Aber dasselbe Wasser erscheint mir jetzt kalt, wenige Augenblicke später warm, ohne daß sich das Maß seiner Wärme verändert hat. Die Wärme meines Körpers hat sich verändert; der erhitzte Körper empfindet das Wasser kalt, der abgekühlte warm. So ist es mit allen unsern Wahrnehmungen, mit unserer gesammten Betrachtung der Dinge. Wir messen und beurtheilen die Dinge nach unserm Maß, betrachten sie unter dem Gesichtspunkte unserer Natur, der freilich für uns der nächste und natürlichste, den Dingen selbst völlig fremd und gleichgültig ist. Wir fassen sie auf, nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie sich zu uns verhalten, nicht nach ihrer, sondern nach unserer Analogie, oder um baconisch zu reden, wir betrachten die Dinge ex analogia hominis, nicht ex analogia universi. Unter dieser Formel lassen sich die idola tribus am besten bezeichnen. „Diese Idole", sagt Baco, „sind in der menschlichen Natur selbst begründet, in dem Stamm oder Geschlechte der Menschheit. Es ist falsch, den menschlichen Sinn für das Maß der Dinge zu halten. Im Gegentheil sind vielmehr alle unsere Wahrnehmungen sowol der Sinne als des Verstandes nach Analogie des Menschen, nicht nach Analogie des Universums. Der menschliche Verstand verhält sich zu den Strahlen der Dinge wie ein unebener Spiegel, der seine Natur mit der Natur der Dinge vermischt und so die letztere

verkehrt und verdirbt." *) — Diese Stelle hat Spinoza in seinem zweiten Briefe an Oldenburg sehr verächtlich erwähnt. Er behandelt Baco als einen verworrenen Schwätzer, der über den Grund des Irrthums und die Natur des Geistes ins Blaue faselt. Aber er widerlegt Baco nicht, er zeigt nicht einmal deutlich den Punkt, der zwischen ihm und Baco die durchgängige Differenz ausmacht. Es ist der Mühe werth, diesen Punkt hervorzuheben, denn es ist offenbar in der obigen Stelle sehr Vieles, was Spinoza ganz ebenso hätte sagen können. 1) Der Mensch ist nicht das Maß der Dinge: dieser Satz ist aus der Seele Spinozas geredet. 2) Alle unsere Vorstellungen sind falsch, die nicht nach Analogie der Natur, sondern nach menschlicher gemacht sind; darin liegt der Grund unsers Irrthums, der Irrthum besteht in unsern inadäquaten Vorstellungen: dieser Satz ist nicht weniger echt spinozistisch. 3) Alle unsere Vorstellungen, die sinnlichen wie die logischen, sind nach menschlicher Analogie, also inadäquat; der menschliche Verstand ist von Natur ein inadäquater Spiegel der Dinge. Hierin allein liegt zwischen beiden der Differenzpunkt, welchen Spinoza deutlicher hätte hervorheben sollen. Denn nach ihm ist die Wahrheit dem menschlichen Geiste von Natur immanent, nur zunächst eingehüllt und verdunkelt

*) Nov Org., Lib. I, Aph. 41, p. 283.

durch die inadäquaten (sinnlichen) Ideen. Darum besteht die richtige Erkenntniß bei Spinoza allein in der Aufklärung der dunkeln Vorstellungen, in der Emendation des Verstandes (Tr. de intellectus emendatione). Bei ihm corrigirt sich der Verstand aus sich selbst. Anders bei Baco, wo er am Gängelbande der Natur durch fortgesetzte Erfahrung zur richtigen Erkenntniß erzogen wird. Dieser Gegensatz zwischen Spinoza und Baco ist derselbe als zwischen Baco und Cartesius, als zwischen Locke und Leibnitz, zwischen Empirismus und Idealismus überhaupt. Daß hierin Spinoza dem Gegner kein Recht zuerkennt, liegt im Charakter seines Standpunkts. Vielleicht war es Spinoza auch unbequem, auf einem entgegengesetzten Standpunkte soviel Verwandtes zu finden, vielleicht war es diese Verwandtschaft, die ihm an Baco besonders widerwärtig auffiel. Bei ihm galt der Wille als eine Folge der Erkenntniß, darum konnte er nie der Grund des Irrthums sein. Nun sagt er von Baco: „Was dieser noch weiter zur Erklärung des Irrthums anführt, läßt sich Alles auf die cartesianische Theorie sehr leicht reduciren, daß nämlich der menschliche Wille frei und umfassender sei als der Verstand, oder wie sich Baco selbst im 49. Aph. noch verworrener ausdrückt: „Der menschliche Verstand ist kein reines Licht, sondern durch den Willen verdunkelt." Die Stelle ist nicht genau angeführt. Sie lautet: „Der menschliche Verstand ist kein reines

Licht, sondern wird durch den Willen und die Affecte verdunkelt; daher braucht er die Wissenschaft, wozu er will; er hält für wahr, wovon er wünscht, daß es wahr sei u. s. w." Was also sagt Baco? Daß die Begierde den Verstand verwirrt. Was sagt Spinoza? Daß die Begierde ein verworrener Verstand sei. In der That erklären die beiden Urtheile Dasselbe, nämlich die Verworrenheit der Begierde.*)

4. Experiment gegen Sinnestäuschung.

Sinn und Instrument.

Was bleibt demnach übrig, wenn uns Verstand und Sinne täuschen und der menschliche Geist von Natur ein trügerischer Spiegel der Dinge ist? Verstand und Sinne dürfen nicht gelassen werden, wie sie sind; man muß sie bearbeiten, berichtigen, unterstützen, damit sie den Dingen gerecht werden; man muß „den Zauberspiegel des Geistes" klar und eben schleifen, damit aus dem speculum inaequale ein speculum aequale werde. Und wie kann dies geschehen? Nicht durch die Natur, sondern allein durch die Kunst. Was dem bloßen Sinn und dem sich selbst überlassenen Verstande nicht möglich ist, nämlich

*) Vgl. Nov. Org., lib. I. Aph. 49; cf. Ben. de Spinoza. Op. Omn. ed. Paulus, Vol. I, Ep. II, p. 452, 453. Dazu vgl. Adolf Trendelenburg, „Hist. Beiträge zur Philosophie", Bd. II, S. 67.

die Dinge richtig wahrzunehmen, das gelingt beiden mit Hülfe des Instruments. Ausgerüstet mit dem geschickten Instrument wird die menschliche Wahrnehmung richtig, ohne dasselbe ist sie trügerisch. Was dem bloßen Auge unsichtbar oder undeutlich ist, wird dem bewaffneten Auge sichtbar und klar mit Hülfe des Fernrohrs und Mikroskops. Die menschliche Hand kann wohl die Wärme des Wassers fühlen, aber nicht wahrnehmen, nicht beurtheilen, denn sie empfindet zugleich ihre eigene Wärme, und jenachdem diese größer oder geringer ist als die Wärme des Wassers, erscheint das letztere kälter oder wärmer. Aber die Wärme des Wassers rein für sich genommen bestimmt nur das Thermometer, es sagt dem Auge, was die Hand nicht wahrzunehmen vermag. Wir wollen die Wahrnehmung mit Hülfe des Instruments die Beobachtung nennen, und den Versuch, wodurch wir die Naturerscheinung rein darstellen, ohne fremdartige Zusätze, das Experiment. Es bleibt mithin nach Abzug der Idole als die einzig richtige Betrachtung der Dinge nur die experimentirende Wahrnehmung übrig. So erklärt sich Baco selbst: „weder die bloße Hand noch der sich selbst überlassene Verstand können viel ausrichten. Sie bedürfen beide der Instrumente und Hülfsmittel.“ Und an einer andern Stelle: „alle wahre Erklärung der Natur besteht in richtigen Experimenten, wobei der Sinn nur

über das Experiment, dieses über das Object selbst urtheilt.“ *)

5) Causalität gegen Teleologie.

Aber nicht blos in der Natur der Sinne, auch in der des menschlichen Verstandes liegen Trugbilder, welche die richtige Erkenntniß der Dinge verderben. Und hier ist es vorzüglich *ein* Begriff, der den menschlichen Verstand am leichtesten und schlimmsten verführt, die Erklärung der Natur am meisten verfälscht und die Hauptschuld ihrer bisherigen Unwissenheit und Unfruchtbarkeit trägt. Wir sind nämlich geneigt, unsere Natur und deren Bestimmungen auf die Dinge zu übertragen, die Dinge nach uns, statt uns nach den Dingen zu richten und auf diese Weise die Naturerscheinungen nach menschlicher Analogie aufzufassen. So interpretiren wir die Natur falsch, wir tragen menschliche Bestimmungen auf sie über und denken uns die Natur nicht *physikalisch*, sondern *anthropomorphisch*. Es liegt in der Verfassung unsers Verstandes, Gattungsbegriffe zu bilden, in der unsers Willens nach Zwecken zu handeln. Diese Gattungsbegriffe und Zwecke sind *Formen*, die zum Wesen des Menschen gehören, in der Natur der Dinge nichts erklären. Und diese nichtserklärenden Begriffe sind

---

*) Nov. Org. I. Aph. 2. Aphorismi et cons. de auxiliis mentis etc. p. 733. De interpr. nat. sent. XII. IV, p. 734.

bis jetzt die Principien der sogenannten Naturwissenschaft gewesen. Baco rechnet die Zweckbegriffe (causae finales) unter die idola tribus und findet sie im physikalischen Verstande nicht blos unfruchtbar, sondern schädlich. In folgender Weise erklärt Baco die Zweckbegriffe aus der Neigung des menschlichen Verstandes: „der wißbegierige Verstand kann nirgends Halt machen oder ausruhen, sondern er strebt über jede Grenze hinaus, aber vergebens. Ihm scheint undenkbar, daß es eine letzte äußerste Grenze der Welt geben soll; unwillkürlich kommt ihm der Gedanke, daß noch etwas darüber hinaus existire. Auf der andern Seite ist es ebenso undenkbar, daß bis zu diesem Augenblick eine Ewigkeit abgelaufen sei, denn jene gewöhnliche Unterscheidung zwischen der Unendlichkeit vorher und nachher (a parte ante und a parte post) kann man unmöglich gelten lassen. Daraus würde folgen, daß eine Unendlichkeit größer sei als die andere, und daß sich die Unendlichkeit selbst verzehre und zum Ende neige. Aehnlich ist die subtile Theorie von der unendlichen Theilbarkeit der Linien, die auf der Ohnmacht des Gedankens beruht. Aber am verderblichsten zeigt sich diese Ohnmacht des Geistes in der Auffindung der Ursachen. Obgleich oberste und allgemeinste Ursachen in der Natur existiren müssen, die sich nicht weiter begründen lassen, so greift dennoch der rastlose Geist nach Bestimmungen, die ihm bekannter sind. Während er in weite Fernen hinausstrebt, fällt er zurück auf das

6*

Allernächste, nämlich auf die Endursachen, die aus der menschlichen Natur, nicht aus der des Universums stammen: und aus dieser Quelle fließt das unglaubliche Verderben der Philosophie. Es verräth den unerfahrenen und oberflächlichen Denker, wohl im Allgemeinen nach Ursachen zu verlangen, im Einzelnen dagegen nicht danach zu suchen." *)

Im Zweckbegriff unterscheidet sich die Metaphysik von der Physik. Die Natur nach Zwecken erklären, heißt die Metaphysik in die Physik einmischen, das heißt, die Physik verwirren und unfruchtbar machen. Die Unfruchtbarkeit einer Wissenschaft ist in Bacos Augen ihr Elend. Wie sich Baco die Aufgabe setzt, diesem Elende abzuhelfen, so ist er darauf bedacht, überall in den Wissenschaften die verworrenen Zustände aufzuklären, das Vermischte zu trennen, das Ungleichartige zu sondern. Er will die Physik rein darstellen; darum verweist er die Formen und Endursachen, die der Physik nichts helfen können, in die Metaphysik. Die Physik beschäftigt sich nicht mit den Formen, sondern mit der Materie der Dinge, sie erklärt die Erscheinungen im Einzelnen, bescheidet sich mit den Mittelursachen (causae secundae) und überläßt

*) ad causas finales, quae sunt plane ex natura hominis potius quam universi: atque ex hoc fonte philosophiam miris modis corruperunt. Nov. Org., I, Aph. 48, p. [illegible]

die ersten Gründe der Dinge der Metaphysik; sie erklärt nichts durch Zwecke, sondern Alles in der Natur durch wirkende Ursachen (causae efficientes). Die wirkenden Ursachen sind die physikalischen (causae physicae). So bezeichnet Baco in seiner Schrift De augmentis die Theorie der Zwecke als einen Theil der Metaphysik, den man bisher nicht eben außer Acht gelassen, aber an einen falschen Ort gestellt hatte. „Man pflegte nämlich die Endursachen in der Physik, nicht in der Metaphysik zu untersuchen. Aber diese verkehrte Ordnung hat sehr schlimme Folgen gehabt und besonders in der Physik den größten Schaden angerichtet. Denn die Methode der Endursachen in der Physik hat die Untersuchung der natürlichen Ursachen vertrieben und zu nichte gemacht. Deshalb war die Naturphilosophie eines Demokrit und Anderer, welche Gott und Geist von der Bildung der Dinge fernhielten, die Weltordnung aus dem Spiel der Naturkräfte erklärten (welches sie Schicksal oder Zufall nannten) und die Ursachen der einzelnen Erscheinungen aus einer materiellen Nothwendigkeit, ohne alle Einmischung von Zwecken, herleiteten, in physikalischer Rücksicht bei weitem sicherer und eindringlicher als die Theorien eines Plato und Aristoteles." „Die Untersuchung der Zwecke ist unfruchtbar und kinderlos wie eine gottgeweihte Jungfrau." *)

---

*) De augm. scient., Lib. III, cap. 4 u. 5 (ab init.), p. 93.

Damit ist die Stellung Bacos unter den philosophirenden Geistern bezeichnet. Er will die Herrschaft des Menschen über die Natur durch die Erfindung, die Erfindung durch die Erklärung der Natur und die Erklärung der Natur ohne alle Idole: Laß dich in deiner Ansicht von den Dingen nicht durch irgend welche Autorität oder Lehrmeinung bestimmen, sondern betrachte selbst, lerne die Dinge selbst kennen! Lerne die Dinge kennen, nicht durch Worte, sondern in der Wirklichkeit, nicht wie sie in den landläufigen Vorstellungen erscheinen, sondern wie sie in der Natur sind, d. h. untersuche selbst, nimm wahr! Aber nimm sie wahr ohne alle menschliche Analogien: laß dich nicht irren durch die Sinne, die dir Trugbilder vorspiegeln, durch den schnellfertigen Verstand, der das Einzelne überfliegt und unwillkürlich sich selbst den Naturkräften unterschiebt, d. h. stütze deine Wahrnehmung auf Experimente, schließe von deiner Naturerklärung von vornherein die Zwecke aus, suche überall nichts als die wirkenden Ursachen der Naturerscheinungen!

Was also übrig bleibt nach Abzug aller Idole, das ist die experimentirende Wahrnehmung unter dem Gesichtspunkte der mechanischen oder natürlichen Causalität. Auf diesem Wege allein kann der menschliche Geist das wirkliche Abbild der Natur treffen. Und das soll nach Baco die Wissenschaft: „Die Welt soll nicht, wie bisher geschehen ist, in die enge Sphäre

des menschlichen Verstandes eingezwängt, sondern dieser soll ausgedehnt und erweitert werden, um das Bild der Welt, wie sie ist, aufzunehmen." *)

---

*) Parasceve ad hist. naturalem, IV, p. 422. Sehr treffend urtheilt über Baco A. Trendelenburg in seiner wichtigen und gedankenvollen Abhandlung über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme: „Baco von Verulam leugnet zwar nicht die Vorsehung mit den Zwecken in der Welt, vielmehr scheint er sie sogar der Metaphysik vorzubehalten, aber er bekämpfte eine solche Betrachtung im Realen, verwirft sie in der Physik u. s. f. Wenn einer Betrachtung, wie dem Zwecke die Anwendung verboten wird, so verschwindet sie wie ohnmächtig. Wenn man daher bei Baco, wie er bei Andern selbst verlangt, weniger auf die Worte als auf die Wirkung sieht, so zieht seine ganze Anschauungsweise das Uebergewicht auf die Seite der Kräfte und er läßt dem Gedanken (d. i. dem Zwecke) nur die althergebrachte Glorie, während er ihm die Herrschaft genommen." Hist. Beitr. zur Philos., II, S. 14, 15.

Viertes Capitel.

Die wahre Induction als Methode der Erfahrung.

Die einzig wahre und fruchtbare Betrachtungsweise ist also die experimentirende Wahrnehmung, gerichtet allein auf die wirkenden Ursachen der Dinge. Wir wollen diese von allen Idolen gereinigte Wahrnehmung, diese vollkommen objective Beobachtung der Dinge mit Baco die reine Erfahrung nennen (mera experientia). Was die Erfahrung soll, leuchtet ein: sie geht aus von den Thatsachen der Natur und richtet sich auf deren Ursachen. Es handelt sich darum, den Weg ausfindig zu machen, der nicht durch einen glücklichen Zufall, sondern mit Nothwendigkeit von dem einen Punkte zum andern führt. Dieser Weg ist die Methode der Erfahrung. Ihre erste Aufgabe verlangt, die Thatsachen zu constatiren, festzustellen nämlich, was wirklich geschieht, den Fall zu bestimmen, und auf diesem Wege das Material zu sammeln, welches den elementaren Stoff, gleichsam das

Grundcapital der Wissenschaft bildet. Denken wir uns diese Aufgabe, die quaestio facti, mit möglicher Vollständigkeit gelöst, so haben wir eine Reihe von Fällen, eine Sammlung von Thatsachen, die, nachdem sie festgestellt sind, zunächst nur erzählt werden können. Die Lösung der ersten Aufgabe besteht mithin in der einfachen Aufzählung der wahrgenommenen Thatsachen (enumeratio simplex), deren sachliche Zusammenstellung die Naturbeschreibung oder Naturgeschichte ausmacht. Wie wird aus einer solchen Naturbeschreibung Naturwissenschaft, aus dieser Erfahrung Erkenntniß, oder was Dasselbe heißt, aus der Erfahrung der Thatsachen die der Ursachen? Erst die Erfahrung der Ursachen ist wirkliche Erkenntniß, denn „alles wahre Wissen", sagt Baco, „ist Wissen durch Gründe." *) Wie also erfahre ich die Gründe oder die wirksamen Bedingungen, unter denen die fragliche Erscheinung stattfindet?

I. Die Vergleichung der vielen Fälle.

Jede Naturerscheinung ist mir unter gewissen Bedingungen gegeben. Es handelt sich darum, unter den gegebenen diejenigen zu erkennen, welche zur Erscheinung selbst nothwendig und wesentlich sind: ohne welche die fragliche Erscheinung nicht stattfinden könnte.

---

*) Recte ponitur: vere scire esse per causas scire. Nov. Org., Lib. II, Aph. 2, p. 325.

Also lautet die Frage: wie finde ich die wesentlichen Bedingungen? Und die Antwort: indem ich von den gegebenen die unwesentlichen oder zufälligen abziehe. Der Rest, welcher bleibt, besteht offenbar in den wesentlichen und wahren. Weil die nothwendigen Bedingungen in allen Fällen die gegebenen nach Abzug der zufälligen sind, darum nennt sie Baco die wahre Differenz (differentia vera) und bezeichnet diese als die Quelle der Dinge, die wirkende Natur oder die Form der gegebenen Erscheinung (fons emanationis, natura naturans, naturae datae forma). *) Wie die wahre Betrachtung der Dinge die menschliche Wahrnehmung ist nach Abzug aller Idole, so sind die wahren Bedingungen eines Phänomens die vorhandenen nach Abzug der zufälligen. Also heißt die Frage: wie erkenne ich die zufälligen? Diese herauszufinden und von den gegebenen auszuscheiden, macht die eigentliche Aufgabe und das Ziel der baconischen Erfahrung. Ist diese Aufgabe gelöst, so ist damit die Einsicht in die wesentlichen Bedingungen des Phänomens, also die Erkenntniß des Naturgesetzes selbst, d. h. die interpretatio naturae, gegeben.

Die Lösung selbst kann nur auf einem einzigen Wege geschehen: nämlich durch die Vergleichung vieler ähnlicher Fälle. Und zwar muß diese Ver-

---

*) Nov. Org., II, Aph. 1.

gleichung in doppelter Rücksicht angestellt werden: einmal vergleiche man viele Fälle, in denen dieselbe Erscheinung (z. B. die Wärme) unter verschiedenen Bedingungen stattfindet, dann vergleiche man mit diesen Fällen andere, wo unter ähnlichen Bedingungen dieselbe Erscheinung nicht stattfindet. Die ersten Fälle sind ähnlich in Rücksicht der fraglichen Erscheinung, die andern ähnlich in Rücksicht der Bedingungen. Jene nennt Baco positive Instanzen (instantiae positivae vel convenientes), diese negative (inst. negativae vel contradictoriae). Die gefoderte Vergleichung besteht nun darin, daß die positiven Instanzen unter einander und mit diesen die negativen verglichen werden. Es sei z. B. die Wärme, so ist die Sonne, welche wärmt, eine positive Instanz; Mond und Sterne dagegen, welche nicht wärmen, negative: aus der Vergleichung beider erhellt, daß für die Wärme der leuchtende Himmelskörper keine wesentliche Bedingung ausmacht. Nothwendig sind nur die Bedingungen, die in allen Fällen mit der Erscheinung verknüpft sind, zufällig diejenigen, welche sie nicht in allen Fällen begleiten. Es gibt Wärme, verbunden mit Lichterscheinungen, aber auch Wärme ohne Licht, auch Licht ohne Wärme: darum ist das Licht kein wesentlicher Factor der Wärme. *)

---

*) Nov. Org., Lib. II, Aph. 11—21.

So werden durch genaue und vielfältige Vergleichung die unwesentlichen Bedingungen erkannt und durch deren Ausscheidung (rejectio) die wesentlichen gewonnen. So schreitet die Erfahrung von Thatsache zu Thatsache fort zum Gesetz, vom Einzelnen zum Allgemeinen. Sie constatirt die Thatsache durch das Experiment, sie findet aus der richtigen Vergleichung der Thatsachen das allgemeingültige Gesetz, den Grundsatz oder das Axiom, wonach die Natur handelt. Die Erfahrung erhebt sich also, um baconisch zu reden, vom Experimente zum Axiom. Dieser Weg ist die Induction, die Baco deshalb den eigentlichen Schlüssel der Naturwissenschaft nennt (clavis interpretationis). „Um aus den Experimenten die Axiome herzuleiten, handelt es sich zuerst um eine durch Experimente gesicherte Naturbeschreibung (historia naturalis et experimentalis) von zureichendem und brauchbarem Inhalt. Diese macht die Grundlage der Naturwissenschaft. Denn die Naturerscheinungen dürfen nicht erfunden und ausgedacht, sondern müssen gefunden werden. Aber die Naturbeschreibung enthält ein so mannichfaltiges und zerstreutes Material, daß sie den Verstand leicht in Verwirrung bringt und erdrückt, wenn sie nicht logisch geordnet wird. Darum muß man die Ordnungsreihen der Instanzen (tabulae et coordinationes instantiarum) so übersichtlich aufführen, daß sich der Verstand orientiren und leicht damit umgehen kann. Indessen ist auch nach einer

solchen Vorbereitung der sich selbst überlassene und willkürliche Verstand noch nicht zureichend und geschickt, die Axiome zu entdecken, wenn er nicht gelenkt und geschützt wird. Darum muß man drittens die gesetzmäßige und wahre Induction anwenden, die zur Erklärung der Natur den eigentlichen Schlüssel bildet." *)

II. Die Bedeutung der negativen Instanzen.

Die kritische Erfahrung.

Gesetzmäßige und wahre Induction nennt Baco die seinige, um sie von einer andern zu unterscheiden, die weder gesetzmäßig noch wahr ist, die regellos verfährt und zu falschen Ergebnissen kommt. Erfahrung und Induction als solche sind so wenig neu, daß sie vielmehr den täglichen Unterhalt unserer Erkenntniß ausmachen. Jeder Tag bringt uns Erfahrungen; aus einer Reihe täglicher Erfahrungen ziehen wir zuletzt eine Summe, die uns als endgültiges Resultat oder Axiom gilt. Dieser Schluß von der Thatsache auf das vermeintliche Axiom geschieht auch im Wege der Induction, und nach einer solchen Induction bildet sich die tägliche Lebensweisheit, wie die Wetterregel im

*) Nov. Org., Lib. II, Aph. 10, p. 331. — Ita et nostra (logica), quae procedit per inductionem, omnia complectitur. Ibid. Lib. I, Aph. 127.

Verstande des Bauern. Aber ebenso überzeugen wir uns täglich von der Unsicherheit unserer so gemachten Erfahrung, von der Unrichtigkeit ihrer Schlüsse. Eine neue Erfahrung, worauf wir bei der Summe der frühern nicht gerechnet hatten, zeigt, daß unsere Regel falsch war, und eine einzige genügt, das vermeintliche Gesetz zu widerlegen. Wenn auch nur einmal nicht eintrifft, was unserer Regel nach eintreffen sollte, so ist bewiesen, daß diese Regel nicht gültiger war als ein Idol. Der eine Fall bildet gegen unsere Regel die negative Instanz. Und im Laufe der gewöhnlichen Erfahrung stoßen wir fortwährend auf solche negative Instanzen, die wieder zu nichte machen, was wir auf unsere bisherige Erfahrung gegründet und auf diesen Grund hin geglaubt hatten. An solchen negativen Instanzen pflegen die Wetterregeln aller Art zu Schanden und lächerlich zu werden, und die gewöhnliche Erfahrung steht nicht sicherer als der Kalender. Sicher steht die Erfahrung erst, wenn sie die negativen Instanzen nicht mehr zu fürchten hat, wenn ihre Resultate nicht mehr der Gefahr ausgesetzt sind, daß sie der nächste Augenblick mit einer unerwarteten Erfahrung widerlegt: wenn ihr mit einem Worte keine unvorhergesehenen Fälle mehr begegnen können. Und wie ist dies möglich? Nur auf eine einzige Weise. Die Erfahrung muß, um sicher zu gehen, soviel als möglich alle Fälle vorhersehen, sie muß sich bei Zeiten gegen die Gefahr der negativen Instanzen

schützen, indem sie dieselben bedenkt; sie selbst muß, bevor sie ihr Resultat schließt, die negativen Instanzen aufsuchen und ihnen begegnen, damit nicht diese ihr begegnen und das vorzeitige Resultat umstoßen. Der einzig sichere Weg der Erfahrung führt mitten durch die negativen Instanzen hindurch. Diesen Weg nennt Baco im Unterschiede von der gewöhnlichen Erfahrung die methodische, im Unterschiede von der gewöhnlichen Induction die wahre. Widerlegt überhaupt kann eine Erfahrung nur werden durch das Zeugniß widersprechender Thatsachen. Wenn keine Thatsache mehr gegen sie zeugt, so ist sie unwiderleglich, so steht sie fest. Und gegen dieses Zeugniß kann sich die Erfahrung nur dadurch schützen, daß sie es selbst aufsucht und abnimmt, bevor sie schließlich entscheidet, daß sie, wie in einem Rechtsstreite, die positiven Instanzen mit den negativen gleichsam confrontirt und nach diesem Verhöre ihr Urtheil ausspricht. Dieses Urtheil muß nach dem Grundsatze des billigen Richters gefällt werden: audiatur et altera pars!

Die negativen Instanzen machen die Erfahrung schwierig und im wissenschaftlichen Verstande gesetzmäßig. Ohne dieselben ist sie leicht und unkritisch. Darum legt Baco ein so großes und nachdrückliches Gewicht auf die negativen Instanzen: sie gelten ihm als das Kriterium der erfahrungsmäßigen Wahrheit, als deren einzige Bürgschaft. Verbürgt ist die Wahrheit, wenn sie widerspruchslos ist. Verbürgt ist

die erfahrungsmäßige Wahrheit, wenn sich die Erfahrung bei jedem ihrer Schritte die möglichen Widersprüche vorhält. Das macht sie sicher. Dies geschieht durch die negativen Instanzen. Diese bewahren und sichern jeden Schritt der Erfahrung und geben ihr die Richtschnur, wonach sie langsam vom ersten Falle zusteigt, nicht vorschnell zu einem eingebildeten und nichtigen springt. So wird die Erfahrung widerspruchslos. „Ich halte dafür", sagt Baco in seinen Gedanken und Meinungen, „daß man eine solche Form der Induction einführe, die aus einzelnen Thatsachen allgemeine Schlüsse zieht, aber so, daß dagegen aus demonstrativen Gründen kein widersprechendes Zeugniß, keine negative Instanz mehr aufgeführt werden kann." *) Durch die unausgesetzte Vergleichung der positiven Instanzen mit den negativen werden die nothwendigen Bedingungen von den zufälligen gesondert. Deshalb nennt Baco diesen vergleichenden Verstand „das göttliche Feuer", wodurch die Natur gelichtet und die Gesetze ihrer Erscheinungen erleuchtet werden: „es muß eine Sichtung und Zersetzung der Natur stattfinden nicht durch das elementare Feuer, sondern durch den Verstand, der gleichsam das göttliche Feuer ist." „Wir müssen durch die negativen Bedingungen zu den affirmativen vordringen

*) Cogitata et Visa, p. 507.

nach durchgängiger Ausschließung der zufälligen." *)

Wir sahen früher, wie die baconische Wissenschaft aus dem Zweifel entspringt, der ihr nichts übrig läßt als die reine Erfahrung. Sie will den Zweifel nicht gleich den Skeptikern festhalten, sondern strebt nach festen Erkenntnissen, aber auf diesem Wege nimmt sie den Zweifel mit sich als fortwährenden Begleiter aller ihrer Untersuchungen und schließt keine ab, ohne diesen Begleiter gehört und beruhigt zu haben. Jener erste Zweifel, der aller Wissenschaft vorausgeht, macht diese rein empirisch. Dieser zweite, der die Wissenschaft auf jedem ihrer Schritte begleitet, macht die Erfahrung kritisch. Ohne den ersten würde die Erfahrung schon in ihrem Ursprunge mit Idolen behaftet sein und deshalb stets im Trüben bleiben; ohne den andern, würde sie auf ihrem Wege Idole statt der Wahrheit ergreifen und deshalb leichtgläubig und abergläubisch werden. Davor schützt sie der fortgesetzte Zweifel, der kritische Verstand, der gegen jede positive Instanz die negative aufruft. Woher kommt denn die Leichtgläubigkeit und der Aberglaube der Leute? Aus diesem Mangel eben an kritischem Ver-

---

*) Nov. Org., Lib. II, Aph. 16. — Homini tantum conceditur, procedere primo per negativas et postremo loco desinere in affirmativas post omnimodam exclusionem. Ibidem. Aph. 15.

stande, aus dieser Nichtbeachtung der negativen Instanzen, aus dieser leichten und faulen Befriedigung mit ein paar positiven beliebigen Fällen. Hätte man die negativen ebenso gut gehört, so würden so viele Wetterregeln nicht gemacht, so viele Wundergeschichten und Fabeln, die man unerklärlichen und dämonischen Kräften zuschreibt, nie geglaubt worden sein. Da erzählt man uns z. B. von Somnambulen, welche die Zukunft weissagen. Der leichtgläubige Verstand begnügt sich mit dem einen, vielleicht noch zweifelhaften Falle, erzählt die Sache weiter, wird abergläubisch und macht Abergläubische. Der kritische Verstand fragt: wo sind die Somnambulen, die nicht weissagen, deren Weissagungen nicht eintreffen? Ohne Zweifel, man würde sie finden, wenn man sie suchte. Und eine einzige solche negative Instanz würde hinreichen, aller Welt den Glauben an die Unfehlbarkeit solcher Weissagungen zu nehmen, alle Welt zu überzeugen, daß hier andere Kräfte im Spiele sind als dämonische oder gar göttliche. Wenn jeder Glaube der Art, der sich auf gewisse Fälle, auf gewisse Erfahrungen beruft, die Feuerprobe der negativen Instanzen bestehen sollte, die er erfahrungsmäßig bestehen müßte, wie wenige würden diese Probe aushalten! Wo blieben dann die Swedenborg und Cagliostro? „Als man Jemandem", sagt Baco, „in einem Tempel die Votivtafeln der Geretteten zeigte und dann mit der Frage zur Last fiel, ob er jetzt die gnädige

Gottheit anerkenne, so antwortete er sehr richtig mit der Gegenfrage: aber wo stehen Die verzeichnet, die trotz ihrer Gelübde im Schiffbruch umgekommen sind? Und dieselbe Bewandtniß hat es (fährt Baco fort) mit jeglichem Aberglauben, den Sterndeutereien, Träumen, bedeutungsvollen Wahrzeichen, Verhängnissen und was dergleichen mehr ist. Die Menschen, die sich an solchen leeren Dingen ergötzen, bemerken immer nur die Fälle, wo die Sache zufällig eintrifft, die erfolglosen dagegen, obwol sie bei weitem die Mehrzahl sind, lassen sie außer Acht. Am tiefsten aber hat sich dieses Uebel in die Wissenschaften und die Philosophie eingeschlichen. Der menschliche Verstand hat einmal diesen eigenthümlichen und festgewurzelten Irrthum: daß er sich (den Hang zum Wunderbaren ganz bei Seite gesetzt) überhaupt mehr durch positive Instanzen als durch negative bestimmen läßt, während er sich doch beiden mit gleicher Unparteilichkeit hingeben sollte. Ja für die Aufstellung eines wahren Axioms ist die Bedeutung der negativen Instanz allemal größer als die der positiven." *) Denn offenbar können hundert Fälle nicht beweisen, was ein einziger widerlegt.

Die negativen Instanzen, welche Baco metho-

---

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 36 u. 37. — In omni axiomate vero constituendo major est vis instantiae negativae. Aph. 26 sub fin. Cf. De augm. scient., Lib. V, cap. 4, p. 140.

disch geltend macht, bilden in seiner Philosophie die Bürgschaft gegen alle leichtgläubige Empirie, gegen alles leichtfertige Annehmen, mit einem Worte gegen alle Idole. Sie sind in dem philosophirenden Verstande der Widerspruchsgeist; der logische Stachel jener Aufklärung, welche die Nachfolger Bacos über die Welt verbreitet haben. Die englisch-französische Aufklärung kehrt überall diesen Stachel gegen die idola theatri, mit denen sie kämpft, sie erschüttert die autorisirten Systeme so, daß sie ihnen die widersprechenden Thatsachen, die negativen Instanzen vorführt. Wenn z. B. Locke gegen die cartesianische Theorie der angeborenen Ideen oder gewisser ursprünglicher Erkenntnisse auf die Individuen hinweist, die solche Erkenntnisse nicht haben, so beruft er sich im echt baconischen Geiste gegen jene angenommene Lehrmeinung auf die negative Instanz. Und ihm genügt diese negative Instanz, diese widersprechende Erfahrung, um den Cartesius vollkommen widerlegt zu haben.

Die bloße Erfahrung schützt uns nicht vor Idolen, noch weniger der sich selbst überlassene Verstand. Die kritische Erfahrung allein kann die Wissenschaft vor Illusionen bewahren. Denn die bloße Erfahrung beachtet die negativen Instanzen nicht, sie sammelt Fälle und macht daraus leichtfertige Axiome; noch weniger beachtet sie der sich selbst überlassene Verstand, der die Erkenntniß nur aus sich schöpft ohne Rücksicht auf alle äußern Instanzen. So verfehlen

beide die wirklichen Abbilder der Dinge. Dagegen die kritische Erfahrung vereinigt den Reichthum der Erfahrung mit der Kraft des Verstandes, indem sie die Einseitigkeiten beider und darum deren Irrthümer vermeidet. Sie sammelt, indem sie sichtet. So handelt sie ebenso erfahrungsmäßig als verständig; so ist sie rationelle, denkende, vernunftgemäße Erfahrung. In dieser allein findet Baco das Heil der Wissenschaft: in der Vereinigung von Vernunft und Erfahrung, wie er das Elend der Wissenschaft in der Trennung beider erblickt. „Wir wollen", sagt er in der Vorrede zum Neuen Organon, „zwischen Erfahrung und Vernunft jene unselige Scheidung aufheben, die alle menschlichen Angelegenheiten verwirrt hat, und für ewige Zeiten eine wahrhafte und gesetzmäßige Verbindung befestigen." *)

So begreift Baco seinen Standpunkt der Vergangenheit gegenüber als einen neuen und höhern, der die bisherigen starren Gegensätze auflöst und vereinigt. Jene Gegensätze waren unfruchtbar und mußten es sein. Mit ihrer Vereinigung erst beginnt die fruchtbare und erfinderische Wissenschaft. In der bildlich treffenden Ausdrucksweise, die ein Talent seiner Schreibart ausmacht, vergleicht Baco die bloße Erfahrung mit den Ameisen, die nichts können als sammeln; den sich selbst überlassenen Verstand mit den Spinnen,

*) Praef. Nov. Org., p. 275.

die aus sich ihr Gewebe hervorbringen; die denkende Erfahrung, welche die seinige ist, mit den **Bienen**, die zugleich sammeln und sichten. Er sagt: „Alle die bis jetzt die Wissenschaften betrieben haben, waren entweder **Empiriker** oder **Dogmatiker**. Die Empiriker sind wie die Ameisen, die viel brauchbares Material zusammentragen; die Vernünftler (rationales) wie die Spinnen, die aus sich heraus ein Gewebe zusammenfügen; aber die Vernunft in der Mitte von beiden gleicht der Biene, die ihr Material aus den Blumen der Gärten und Wiesen zieht und dieses Material dann mit eigener Kraft sichtet und ordnet. Und nicht unähnlich damit ist die wahre Arbeit der Philosophie, denn sie stützt sich nicht ausschließlich oder hauptsächlich auf die Mittel des bloßen Verstandes, sie legt das durch Erfahrung (Naturbeschreibung und Experimente) gesammelte Material nicht im bloßen Gedächtniß nieder, sondern im Verstande, nachdem sie den Stoff geformt und in ihre Herrschaft gebracht hat. Darum müssen, was bisher nicht geschehen, die Erfahrung und Vernunft ein festes und unverletzliches Bündniß eingehen, um dem trostlosen Zustande der Wissenschaft ein Ende zu machen." *) Der angesammelte Erfahrungsstoff wird zur Wissenschaft durch methodische Bearbeitung. Diese Bearbeitung besteht in

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 95. Als wörtliche Parallelstelle vgl. Cog. et Visa, p. 596.

der wahren Induction, die das rohe Material formt und ordnet. Ihr gegenüber ist der Erfahrungsstoff gleichsam das Hausgeräth, das sie braucht, gleichsam der Wald, den sie sichtet. So bezeichnet Baco die historia naturalis als „verae inductionis supellex sive silva". *)

III. Induction und Deduction im baconischen Sinn.

Damit ist die erste Aufgabe gelöst. Es ist gezeigt: wie aus dem Zweifel oder aus der Aufhebung aller Idole die reine Erfahrung, wie aus dieser die Wissenschaft hervorgeht, welcher Weg von der Wahrnehmung zum Gesetz, vom Experiment zum Axiom führt. Die sinnliche Wahrnehmung, womit die Erfahrung beginnt, befreit sich von ihren Idolen (Sinnestäuschungen) durch das Experiment, das sie berichtigt. Der Schluß von der Thatsache auf das Gesetz, womit die Erfahrung endet, befreit sich von seinen Idolen (Trugschlüssen) durch die sorgfältige Beachtung der negativen Instanzen und deren Vergleichung mit den positiven. Diese Vergleichung ist das zweite Experiment. Indem ich die negativen Instanzen beachte, erprobe ich, ob die gefundenen Bedingungen auch die wesentlichen und einzigen sind. Ich frage gleichsam die Natur, ob das gefundene Gesetz wahr und stichhaltig ist? Das Experiment, hat ein Neuerer gesagt, ist

*) Parasceve ad hist. nat., Nr. II, p. 421.

eine Frage, worauf die Natur antwortet. Der Satz ist so richtig, daß man ihn umkehren kann und sagen: jede Frage an die Natur ist ein Experiment. Und ich frage die Natur, indem ich mich an ihre Instanzen wende und sie zwinge, mir Stand zu halten. Die Natur, sagt Baco, ist ein Proteus, der nur antwortet, wenn man ihn zwingt und bindet. *) Das erste Experiment berichtigt die Wahrnehmung, das zweite den Schluß.

So ist die Frage, welche übrig bleibt: wie wird die Erkenntniß, nachdem sie erfahrungsmäßig erreicht worden, Erfindung? Denn die Erfindung bleibt das Ziel, das die baconische Philosophie unverwandt im Auge behält. Die einfache Antwort lautet: durch die Anwendung der gefundenen Gesetze. Ist diese Anwendung möglich, so ist die Erfindung gewiß. Weiß ich die Kräfte, welche den Blitz anziehen und leiten, so bin ich des Blitzableiters gewiß, sobald ich erst seine Kräfte zu meiner Disposition habe. Diese Anwendung der erkannten Naturkräfte ist ein neuer praktischer Versuch, eine neue Frage an die Natur, ein neues Experiment. Also ist das Experiment auf beiden Seiten das Mittel, wodurch die Erfahrung Wissenschaft, die Wissenschaft Erfindung wird. Experimentirend komme ich von der Wahrnehmung zum Axiom, vom Axiom zur Erfindung. „Es bleibt", sagt Baco,

*) De augm. scient., II, 2. Vgl. De sap. vet., Nr. XIII.

„nichts übrig als die reine Erfahrung. Wenn sie uns kommt, so heißt sie Zufall, wenn wir sie suchen, Experiment. Aber die gewöhnliche Erfahrungsweise ist liederlich und zerstreut, sie tappt umher, wie etwa die Menschen bei Nacht zu thun pflegen, indem sie überall tastend versuchen, ob sie nicht zufällig den rechten Weg treffen. Sie würden klüger und besser handeln, wenn sie den Tag erwarten oder Licht anzünden und dann den Weg betreten wollten. Die wahre und geordnete Erfahrung zündet zuerst Licht an, dann zeigt sie mit dem Lichte den Weg: sie hebt an mit der geordneten, gesichteten, wohlbedachten Wahrnehmung, zieht daraus ihre Axiome und aus den festgestellten Axiomen neue Experimente. Darum mögen sich die Leute nicht länger über die Leere in den Wissenschaften wundern. Sie haben sich nach allen Richtungen vom Wege verirrt; entweder haben sie die Erfahrung gänzlich verlassen oder sich in der Erfahrung, wie in einem Labyrinthe, verirrt, indem sie blind umhertappten. Die wahre Methode leitet auf sicherm Wege mitten durch die Wälder der Erfahrung hindurch zum Licht der Gesetze." *)

Die baconische Induction führt vom Experiment zum Axiom, die baconische Deduction vom Axiom zum Experiment. **) Jene ist die Methode der Er-

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 82.

**) Judicia de interpretatione naturae complectuntur par-

klärung, diese die Methode der Anwendung. Die erste endet mit dem erkannten Gesetz, die andere mit der gelungenen Erfindung. So schließt Bacos Philosophie, wie sein Leben, mit dem Triumphe des Experiments.

---

tes in genere duas: primam de educendis aut excitandis axiomatibus ab experimentis, secundam de deducendis aut derivandis experimentis novis ab axiomatibus. Ibidem Lib. II, Aph. 10.

Fünftes Capitel.

Die prärogativen Instanzen als Hülfsmittel der Induction. Die natürlichen Analogien als prärogative Instanzen.

Indessen leuchten die Schwierigkeiten ein, denen in wissenschaftlicher Rücksicht die Methode der Induction unterliegt. Und Baco ist nicht der Mann, sich die Schwierigkeiten seiner Sache zu verbergen, sei es aus Furcht oder Nachlässigkeit. So viele Schwierigkeiten, die Andere schrecken, sind für ihn so viele Anregungen, die seinen unternehmenden und umsichtigen Geist reizen. Er sucht sie auf und hebt sie hervor, um sie durch so viele Hülfsmittel, die er auffinden muß, zu beseitigen. In diesen wirksamen Hülfsmitteln, wenn er sie gefunden hat, triumphirt Baco. Hier bewegt er sich in seinem wahren Elemente. Er ist kein systematischer, sondern ein erfinderischer Kopf. Man würde ihn wenig verstehen, wollte man ihn als Systematiker, der er nicht sein will, beurtheilen: man würde ihn gar nicht widerlegen, wollte man zeigen, daß

seiner Denkweise ein letzter Abschluß fehle, daß sie fragmentarisch sei und bleibe. Der Beweis dafür wäre ebenso leicht als nichtssagend. Baco würde sich gern einen solchen Vorwurf gefallen lassen, er würde ihn umkehren und in seine Vertheidigung verwandeln. „Vielmehr", so könnte er sagen, „gehört es nothwendig zu meiner Denkweise, daß sie den Abschluß nicht sucht und nicht will. Genug daß ich die nothwendigen Ziele bezeichne, den richtigen Weg angebe, selbst ein Stück dieses Weges zurücklege, Schwierigkeiten forträume, Hülfsmittel ersinne und das Uebrige den Menschenaltern und Jahrhunderten überlasse. Sie werden weiter kommen, aber hoffentlich nie zu einem letzten Ziele. Es ist genug, die Menschheit in die Bahn fortschreitender Bildung zu lenken, sie mit den Hülfsmitteln auszurüsten, um ihr Wissen und damit ihre Herrschaft zu erweitern. Auf dieser Bahn gewährt jeder Punkt einen Triumph, bildet jeder Punkt ein Ziel, und nach dem letzten Ziele als dem Abschluß aller Arbeit können nur Die suchen und fragen, die in dem großen Wettlauf menschlicher Kräfte nicht mitstreben!" Um solche Geister, wie Baco einer ist, ganz kennen zu lernen, muß man sie da aufsuchen, wo sie von der eigenen Methode im Stich gelassen, mit ihrem persönlichen Vermögen selbst eintreten müssen, wo sie gezwungen sind, die Lücken ihrer Theorie durch das Genie, den individuellen Takt, mit einem Wort durch jenes Etwas zu ergänzen, welches ich hier den philo-

sophischen Feldherrnblick nennen möchte. Wenn sich Bacos geschichtliche Bedeutung am meisten da hervorthut, wo er seine Aufgabe formulirt, seine Methode darlegt, die wir kennen gelernt haben, so zeigt sich seine Persönlichkeit, seine eigenthümliche Begabung am sichtbarsten, wo er sich durch selbsterfundene Hülfsmittel gegen die Schwierigkeiten wehrt, die seiner Methode im Wege stehen. Hier sieht man, wer Meister ist und wer Schüler. Denn die Lücke in der Methode des Meisters ist gewöhnlich auch eine Lücke im Kopfe der Schüler, aber keine in dem des Meisters. So brüsten sich noch heute Bacos Schüler mit Bacos Methode, wenn sie die entgegengesetzte ergänzende Richtung angreifen. Sie wissen nicht, wie nahe diese Richtung dem Geiste Bacos lag, wie sie dieser unwillkürlich und instinctiv ergriff, wo ihn seine Methode verließ, und daß er, der Meister, sehr wohl die Lücken dieser Methode einsah, welche sie, die Schüler, nicht Wort haben wollen. Wo Baco als empirischer Naturforscher nicht weiter kann, da wird er trotz seiner Methode ein speculativer Naturphilosoph. Wir haben mit Absicht auf die Verwandtschaft zwischen Baco und seinen Gegenfüßlern hingewiesen, um zu zeigen, wie umfassend Baco dachte, wie sehr er sich durch eigene Kraft zu ergänzen wußte. So stimmte er in der Begründung der Philosophie mit Cartesius, in seinem physikalischen Gesichtspunkt mit Spinoza überein; und jetzt entdeckt sich uns in den Hülfs-

truppen seiner Philosophie sogar eine Aehnlichkeit mit den speculativen Begriffen eines Leibniz, Herder und Schelling. Es ist nicht unsere Schuld, daß die bisherigen Darstellungen Bacos auf diesen Punkt nicht aufmerksam genug gewesen sind.

I. Die Mängel der baconischen Methode.

Was will die Methode der Induction im Sinne Bacos? Sie will die Naturwissenschaft auf Axiome bringen, die so gültig sind als die Axiome der Mathematik. Und zwar sucht sie diese Axiome auf dem Wege kritischer Erfahrung durch die unausgesetzte Beachtung der negativen Instanzen. Hier entsteht nun eine doppelte Schwierigkeit:

1) Die negativen Instanzen beachten, heißt noch lange nicht sie erschöpfen. Und erschöpft müssen sie sein, wenn das Axiom feststehen soll. Es muß dagegen keine negative Instanz mehr können aufgebracht werden, und zwar, wie Baco ausdrücklich hinzusetzt, aus demonstrativen Gründen. *) Nicht genug also, daß man keine widersprechenden Thatsachen mehr findet; man muß auch beweisen können, daß es keine mehr gibt. Diesen Beweis kann die Erfahrung nie führen. Sie kann nicht einmal behaupten, geschweige denn beweisen, daß in irgend einem Fall die

*) Cog. et Visa p. 597. Vgl. oben Cap. IV, S. 96.

contradictorische Instanz unmöglich sei. Denn die Natur ist reicher als die Erfahrung. Mit Recht verlangt Baco, daß die Wissenschaft nach Axiomen trachten, und daß diese gelten müssen im Sinne der strengen Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die jede Ausnahme verbietet. Aber eben diese strenge Allgemeinheit läßt sich auf dem Wege der bloßen Erfahrung nie vollständig, sondern nur annäherungsweise erreichen. Durch die Methode der Induction sind die negativen Instanzen niemals ganz bis auf die Nagelprobe zu erschöpfen.

2) Aber auch die Beachtung derselben hat ihre Schwierigkeit. Sie besteht in der sorgfältigen Vergleichung der positiven und contradictorischen Fälle. Solange nun diese Fälle gleichberechtigt sind, müssen sehr viele gesammelt sein, muß sich die genaue Vergleichung durch eine lange Reihe derselben fortgesetzt und wiederholt haben, bevor man zu einem Schluß von den Thatsachen auf das Axiom auch nur den ersten Versuch wagen darf. Hier kommt Alles an auf die Ausscheidung der zufälligen Bedingungen. Und eben dazu ist die Vergleichung sehr vieler Fälle, also viele Zeit und viele Mühe nöthig. Ein Schluß aus wenigen Fällen hat offenbar die negativen Instanzen mehr zu fürchten als ein Schluß aus vielen. In der Zahl der verglichenen Fälle liegt hier die einzig mögliche Bürgschaft gegen das Vorhandensein widersprechender Thatsachen.

II. Die prärogativen Instanzen.

Die Schwierigkeiten liegen am Tage. Es müssen sich Mittel finden lassen, sie zu heben oder wenigstens zu erleichtern. Diese Mittel sind die auxilia mentis, welche Baco fragmentarisch anführt und deren eines er im zweiten Theile seines Organons ausführlich behandelt. *)

Dieses eine Mittel ist das hauptsächlichste; es geht darauf aus, die Methode zu unterstützen, indem es dieselbe von der einen Seite ergänzt, von der andern erleichtert. Die Methode besteht in der Sichtung der nothwendigen und zufälligen Bedingungen. Ihre Schwierigkeit liegt in der Breite des erfoderlichen Materials, in der langen, umständlichen, zuletzt unsichern Vergleichung. Die Sichtung erleichtern heißt daher sie verkürzen: die zufälligen Bedingungen schneller kenntlich, die wesentlichen leichter übersichtlich machen oder, wie sich Baco ausdrückt, in die Enge treiben. Dies kann nur geschehen, wenn sich die vielen Fälle auf wenige zurückführen lassen, wenn ich statt vieler nur wenige zu beobachten brauche. Aber mit welchem Rechte ist dies möglich? Solange ein Fall so beachtungswerth ist als der andere, solange in dieser

*) Nov. Org. Lib. II. Aph. 21. Dieser zweite Theil des N. O. ist also unvollendet geblieben, wie überhaupt das Werk der Instauratio magna, wovon das Organon den zweiten Theil bildet.

Rücksicht die Fälle gleichberechtigt sind, leuchtet ein, daß deren immer viele sein müssen, um mit einigem Erfolge verglichen zu werden. Wenn sich aber Fälle finden, deren einer soviel gilt als eine Reihe anderer, so werden wir statt dieser vielen mit Recht jenen einen betrachten und unser Resultat soviel schneller erreichen. Solche Fälle sind unserer Betrachtung würdiger, sie sind in dieser Rücksicht mehrberechtigt als andere und haben durch ihre Beschaffenheit gleichsam ein natürliches Prärogativum. Deshalb nennt sie Baco prärogative Instanzen. *). Ohne Zweifel gibt es Fälle, in denen sich ein gegebenes Naturphänomen reiner und ungemischter darstellt als in andern: offenbar lassen sich hier die zufälligen Bedingungen schneller aussondern, weil weniger da sind, und darum die wesentlichen leichter und deutlicher erkennen. Die prärogative Instanz erleichtert meine Sichtung, denn sie zeigt mir wie auf einen Blick die wahre Differenz, die wirkende Natur, das Gesetz der Erscheinung. Was ich sonst aus einer Menge von Fällen durch eine lange Vergleichung mühsam zusammensuchen muß, finde ich hier in einer einzigen Erscheinung beisammen. Es handle sich z. B. um die specifische Schwere, so genügt die eine Erscheinung, daß Quecksilber so viel schwerer ist als Gold, um klar zu machen, wie sich das specifische Gewicht eines Körpers nicht nach der

*) Ueber die pr. Inst. vgl. Nov. Org., Lib. II, Aph. 22—52.

Cohäsion, sondern nach der Masse desselben richtet. Diese eine Wahrnehmung erspart mir so viele andere.*) Oder es handle sich um eine Erscheinung, die sich in allen Körpern findet, so werde ich sie in solchen am reinsten wahrnehmen, die mit allen übrigen am wenigsten, wo möglich nichts gemein haben. Solche solitäre Instanzen, wie sie Baco nennt, ersparen uns alle weitere Vergleichung. So entdeckt sich z. B. das Farbenphänomen am deutlichsten und reinsten an Prismen, Krystallen, Thautropfen, denn diese haben mit den andern farbigen Körpern, wie Blumen, Steinen, Metallen, Holzarten u. s. f., kaum mehr gemein als die Farbe. Sie sind in dieser Rücksicht einzige Erscheinungen (instantiae solitariae). Aus ihrer Wahrnehmung ergibt sich leicht, „daß die Farbe nichts Anderes sei als die Modification des Lichts: im ersten Fall durch die verschiedenen Grade, welche der Einfallswinkel hat, und im zweiten durch die mannichfaltigen Figurationen und Formen des Körpers".

Goethe hat in seinen Materialien zur Geschichte der Farbenlehre auch Bacos gedacht. Aber auffallenderweise hat er diese so merkwürdige Stelle nicht angeführt. Offenbar hat er sie nicht gekannt, denn sonst müßte er sie erwähnt haben, weil sie seine Ansicht von den Farben bestätigt. Sie enthält das

*) Solche pr. Inst. nennt Baco „inst. ostensivae, eluscentiae, liberatae, praedominantes. Aph. 24.

Princip der goetheschen Farbenlehre vor Newton. Ueberhaupt kennt Goethe die baconische Theorie der Prärogativinstanzen nicht, denn sonst hätte er von Baco nicht sagen können: „daß ihm in der Breite der Erscheinung Alles gleich war.“ Auch die Methode Bacos behandelte er zu verächtlich. Er setzt sie nicht höher als die gemeine Erfahrung und gibt ihr Schuld, daß sie die Menschen auf eine grenzenlose Empirie hingewiesen habe, „wobei sie eine solche Methodenscheu empfanden, daß sie Unordnung und Wust als das wahre Element ansahen, in welchem das Wissen einzig gedeihen könne.“ Dieser Vorwurf trifft die Meisten der Heutigen, die sich nach Baco nennen, aber nicht ihn selbst. Er selbst war ein methodischer Kopf und zugleich ein speculativer. Seine Erklärung des Farbenphänomens, die er beiläufig und beispielsweise gibt, spricht denselben Grundgedanken aus, den Goethe gegen Newton zum ersten mal wollte geltend gemacht haben. Goethe sagt von Newtons Farbentheorie: „Newton scheint vom Einfachen auszugehen, indem er sich blos ans Licht halten will, allein er setzt ihm Bedingungen entgegen so gut wie wir, nur daß er denselben ihren integrirenden Antheil an dem Hervorgebrachten ableugnet.“ Diese Bedingungen sind die Körper, durchsichtige und undurchsichtige. Und eben den integrirenden Antheil des Körpers an der Farbe behauptet Baco ganz klar und bestimmt, wenn er von der Farbe sagt, sie sei „mo-

dificatio imaginis lucis immissae et receptae: in priore genere, per gradus diversos incidentiae; in posteriore, per texturam et schematismos varios corporis". *)

III. Die natürlichen Analogien.

Alle prärogativen Instanzen, deren Baco siebenundzwanzig aufführt, sind solche Erscheinungen, die unsere Aufmerksamkeit vor andern fesseln und verdienen: es sind prägnante Fälle, aus denen sich viel schließen läßt durch eine beschleunigte Induction, durch eine schnelle Sichtung des Zufälligen und Nothwendigen. Aber alle Induction, alle methodische Erfahrung geht im Sinne Bacos auf wirkliche Naturwissenschaft aus, die nothwendig, wie jede ernstliche Wissenschaft, nach Vollendung strebt und aus der Erkenntniß des Einzelnen die des Ganzen sucht. Diesem echt wissenschaftlichen Triebe war Baco keineswegs fremd. Er hatte ihn so gut wie jeder große Denker, er behielt die Erkenntniß des Ganzen als letztes Ziel der Naturwissenschaft stets vor Augen, nur sollte sie nach seiner Meinung durch Bienenarbeit, nicht als Spinnengewebe erreicht werden. Die Induction geht von der Wahrnehmung zum Axiom, von der That-

*) Nov. Org., Lib. II, Aph. 22. Vgl. Goethes sämmtl. Werke, neueste Ausgabe, Bd. XXIX, S. 89, 93, und Bd. XXVIII, S. 293 und 294.

sache zum Gesetz: sie hat den natürlichen Trieb, nachdem sie einige Thatsachen erklärt hat, deren mehr zu erklären, den Umfang ihrer Gesetze zu erweitern und ihre Axiome im stetigen Fortschritte zu verallgemeinern. Das allgemeinste Axiom ist das der ganzen Natur. Das größte Gesetz ist die Erklärung aller Erscheinungen. Wie jedes Gesetz die Einheit gewisser Erscheinungen ausdrückt, so begreift dieses größte Gesetz die Einheit der gesammten Natur oder das All-Eine, die „unitas naturae". Dieses Ziel hält Baco der Wissenschaft vor; darauf richtet er ausdrücklich seine Methode. Er setzt die Einheit der Natur nicht in einem Principe voraus, sondern will dieselbe aus der Natur selbst erkennen, aus ihren Erscheinungen schließen. Gleich Spinoza sieht er in den Dingen natura naturata, der als wirkende Kraft die natura naturans zu Grunde liegt: diese gilt ihm ebenfalls als die Quelle aller Dinge, als unitas naturae. Während aber Spinoza aus der natura naturans die naturata deducirt, will Baco umgekehrt aus der naturata die naturans induciren.

Er sucht deshalb nach Erscheinungen in der Natur, die auf die Einheit des Ganzen hinweisen, Gesichtspunkte in die Einheit der All-Natur eröffnen und so den Schluß der Induction unterstützen. Gibt es solche Erscheinungen, die mehr als andere die Einheit des Ganzen ahnen lassen, so fesseln sie als prärogative Instanzen unsere auf das Ganze gerichtete Auf-

merksamkeit. Und es leuchtet ein, welcher Art diese prägnanten Fälle sein müssen. Es sind die hervorstechenden Aehnlichkeiten in den verschiedenen Bildungen der Natur, die bedeutsamen Analogien, die uns die einmüthig wirkende Naturkraft verkünden. Hier stellt Baco die Induction unter den Gesichtspunkt der Analogie, d. h. er macht die naturwissenschaftliche Untersuchung aufmerksam auf die Verwandtschaft der Dinge, indem er sie auf die Einheit des Ganzen richtet. *) Er zeigt gleichsam die Familienähnlichkeiten in der Natur: es handelt sich darum, den Stammbaum der Dinge zu suchen und dessen Wurzeln zu finden.

In dem Darthun der Analogien offenbart sich ein charakteristischer Zug des baconischen Geistes. Um die Induction unter den Gesichtspunkt der Analogie zu stellen, müssen die Analoga entdeckt und richtig wahrgenommen sein. Diese Entdeckung macht nicht die Methode, sondern das Auge des Forschers. Die Methode folgt der Entdeckung, nachdem sie gemacht ist. Auch ist es nicht die bloße Wahrnehmung mit ihren sinnlichen oder künstlichen Werkzeugen, wodurch die Analogien entdeckt werden, sondern der weiter-

---

*) Inter praerogativas instantias ponemus sexto loco instantias conformes sive proportionales, quas etiam parallelas sive *similitudines physicas* appellare consuevimus. Nov. Org., Lib. II, Aph. 27.

dringende Geist. Die bedeutsamen Analogien sind die innern, geheimen Aehnlichkeiten, die nicht auf der Oberfläche der Dinge liegen, welche den bloßen Sinn streift. Der speculative Sinn, das Talent des Forschers muß sie suchen; der Takt, der das Talent begleitet, muß sie treffen. Beides läßt sich methodisch bilden, aber nicht geben. Jede treffende Analogie ist eine richtige Combination, die allein durch den sinnigen Verstand gemacht wird. So geschickt Baco ist, mit solchen eindringenden und überraschenden Combinationen seine Methode zu unterstützen, so behutsam beschränkt er den combinationslustigen Verstand mit Hülfe des methodischen Geistes. Ich will nicht behaupten, daß Baco selbst diese Grenzen nie überschritten habe, daß alle seine Analogien auch immer so treffend waren als kühn und sinnig, aber er war sich klar über die Tragweite und den wissenschaftlichen Werth der Analogie. Er suchte das Gleichgewicht zwischen seinem Genius und seiner Methode, sein Geist lebte in einer beständigen Wechselwirkung beider. Noch bevor er selbst seine Analogien vorbringt, als Beispiele, die er im Vorübergehen hinwirft und von denen mancher neuere Naturphilosoph leben könnte, mäßigt er durch richtige Grenzen die Bedeutung und den Gebrauch derselben. Man soll sie nicht als Axiome zur Erfindung, sondern als Wegweiser nehmen, die auf die Einheit des Ganzen hindeuten. Sie haben in Bacos eigenem Verstande weniger eine exacte als eine

anregende Bedeutung. Sie dienen ihm selbst mehr dazu, den anschauenden Verstand auf das Ganze zu richten, als im Einzelnen zu belehren. Von der Harmonie des Universums sind die Analogien gleichsam die ersten Accorde, die wir vernehmen. „Sie sind", sagt Baco, „gleichsam die ersten und untersten Stufen zur Einheit der Natur. Sie befestigen nicht sogleich ein Axiom, sondern bezeichnen und beobachten nur eine gewisse Uebereinstimmung der Körper (quendam consensum corporum); sie befördern nicht eben sehr die Auffindung exacter Gesetze, aber sie enthüllen uns die Werkstätte der Welt in ihren einzelnen Theilen, und so leiten sie uns bisweilen wie unter der Hand zu erhabenen und trefflichen Erkenntnissen, namentlich solchen, welche mehr die Bildung (Structur) des Weltgebäudes als die einfachen Naturgesetze betreffen." *) — Und mitten im Vortrage seiner Analogien begriffen, die mit kühnen Combinationen das Weltgebäude durcheilen, unterbricht sich Baco, bemerkt von neuem den wissenschaftlichen Nutzen der Analogie und zugleich die Gefahren und Bedenklichkeiten, die gerade diese Art der Combination bedrohen. Es ist richtig: nur mit Hülfe der Analogie kann die Induction wirkliche Einheit in die Naturwissenschaft bringen und das geistige Band

*) — Itaque sunt tanquam primi et infimi gradus ad unionem naturae et q. s. Nov. Org., Lib. II, Aph. 27.

der Dinge entdecken, das sie in der bloßen Beschreibung der Theile niemals findet und zuletzt ganz aus den Augen verliert. „Man muß", sagt Baco im Rückblick auf die angeführten Analogien, „solche Gesichtspunkte vorzeichnen und öfters daran erinnern, daß die eifrige Forschung beim Untersuchen und Zusammenhäufen des naturgeschichtlichen Materials die entgegengesetzte Richtung ergreife, als welche bisher im Gange war. Denn bisher erging sich der menschliche Fleiß mit Vorliebe in den Varietäten der Dinge, im Darthun der Verschiedenheiten im Reiche der Thiere, Pflanzen und Minerale, aber diese Varietäten sind dem größten Theile nach mehr Spiele der Natur als von ernstlichem Nutzen für die Wissenschaft. Dergleichen Dinge sind ergötzlich und haben bisweilen auch praktischen Nutzen, aber sie tragen wenig oder nichts bei zur wirklichen Einsicht in die Natur. Deshalb müssen wir unsere Mühe darauf verwenden: die Aehnlichkeiten und Analogien der Dinge sowohl im Ganzen als im Einzelnen zu untersuchen und zu bemerken. Denn es sind die Analogien, welche die Natur vereinigen und den Anfang zur wirklichen Wissenschaft machen." *) Indessen wollen sie behutsam und mit kri-

*) Nov. Org., II, 27, p. 360. — „Das ist wahrlich von geringer Bedeutung, daß man alle Species von Blumen im Gedächtniß habe und benennen könne, alle die Iris- und Tulpen-

tischem Verstande gesucht werden. Sind nämlich die unendlichen Varietäten der Dinge sehr oft ein bloßes Spiel der Natur, so können die Analogien, welche unsere Combination auffindet, sehr leicht ein bloßes Spiel des Verstandes oder der Einbildungskraft werden. Wir machen Analogien, die in der Natur nicht sind, finden Aehnlichkeiten, wo sie in Wahrheit nicht statthaben, heften uns an zufällige, wesenlose Uebereinstimmungen und machen so etwas Vielsagendes aus einem Nichtssagenden. Solche Spielereien, denen sich eine speculirende und wenig behutsame Phantasie oder ein schwärmender Verstand gern überläßt, haben die Naturwissenschaft mit einer Menge von Idolen bevölkert. Wenn die Analogien fruchtbar sein sollen, müssen sie die Aehnlichkeiten der Dinge in wesenhaften Punkten ergreifen und gleichsam der geheimen Werkstätte der Natur abgelauscht sein. Darum fährt Baco so fort: „Aber in allen solchen Analogien ist eine gewichtige und strenge Vorsicht anzuwenden. Denn nur solche sind gültig, die natürliche Aehnlichkeiten bezeichnen, d. h. wirk-

arten oder alle Conchylien, oder die endlosen Varietäten von Hunden und Falken; dieses sind vielmehr Naturspielereien und zufällige Eigenthümlichkeiten. Auf solche Weise kann man sich eine Masse von Kenntnissen erwerben, ohne eine Ahnung von Wissenschaft zu haben, und doch brüstet sich gerade damit die gewöhnliche Naturgeschichte, die mit allem Distinguiren und Sammeln nimmermehr zu dem Ziele gelangen kann, welches ich meine." Descr. globi intell. III, p. 607.

liche und substantielle, die im Wesen der Natur liegen, nicht zufällige, die sich auf eine Specialität beziehen, noch weniger eingebildete, wie sie die Leute der natürlichen Magie (ganz oberflächliche und untergeordnete Menschen, die man bei ernsten Dingen, wie die unsrigen sind, kaum nennen sollte) überall zur Schau tragen, die mit der größten Eitelkeit und Unbesonnenheit leere Aehnlichkeiten und Sympathien in der Natur beschreiben und oft sogar den Dingen andichten." *)

Die Analogien selbst, die Baco als Beispiele anführt, sind von der kühnsten Art, weitaussehend und vorgreifend, anziehende und reiche Gesichtspunkte, welche fruchtbare Perspectiven eröffnen. Er entwirft in flüchtigen Zügen den großen Stammbaum der Dinge, er zeigt in umfassenden Combinationen, wie Alles in der Welt zu einer Familie gehört. Vielleicht ist nie in der gedrängten Form eines kurzen Aphorismus und in flüchtig ausgestreuten Beispielen eine so vielverheißende Aussicht in den Weltzusammenhang dargelegt worden. Er beginnt mit einer Vergleichung zwischen Spiegel und Auge, Ohr und Echo. Spiegel und

---

*) Verum in his omnino est adhibenda cautio gravis et severa, ut accipiantur pro inst. conformibus et proportionatis illae quae denotant similitudines physicas, i. e. reales et substantiales et immersas in natura, non fortuitas et ad speciem, multo minus superstitiosas et curiosas e. q. s. Nov. Org., II, 27, p. 360.

Auge reflectiren die Lichtstrahlen, Ohr und Echo die Schallwellen. Es besteht, so schließt Baco, überhaupt eine Analogie zwischen den Sinnesorganen und den reflectirenden Körpern, zwischen der organischen und unorganischen Natur. Die Idee einer durchgängigen Analogie aller natürlichen Erscheinungen steht deutlich vor seiner Seele. Alle Verhältnisse und Stimmungen der leblosen Natur sind wahrnehmbar. Daß sie von uns nicht wahrgenommen werden, liegt nur in der Beschaffenheit unsers Körpers, dem so viele Sinne fehlen; darum sind mehr Bewegungen im leblosen Körper als Sinne im lebendigen. Aber gewiß ist: so viele Sinne in diesem, so viele Bewegungen in jenem. In dieser Rücksicht entsprechen sich beide. So viele Arten z. B. schmerzlicher Empfindung im menschlichen Organismus möglich sind, so vielerlei Bewegungen, wie Druck, Stoß, Zusammenziehung, Ausdehnung u. s. f., gibt es in den leblosen Körpern, nur daß diese die Bewegung nicht empfinden, weil ihnen die Lebensgeister fehlen. *)

Die Vergleichung der organischen und unorganischen Natur im Ganzen führt Baco auf Analogien im Einzelnen. Er bemerkt die ähnlichen Bildungen zwischen Pflanzen und Steinen und vergleicht hier beispielsweise den Gummi mit gewissen Edelsteinen. Beide sind ihm Ausschwitzungen und Durchsickerungen

*) Nov. Org., Lib. II, Aph. 27, p. 358, 359.

(percolationes) feuchter Substanzen. Der Saft der Bäume bildet durch Ausschwitzung den Gummi, die Feuchtigkeit der Felsen auf demselben Wege die durchsichtigen Steinarten. Daher die Klarheit und der Glanz sowohl jener vegetabilischen als dieser mineralischen Bildungen, welche beide gleichsam geronnene Säfte sind. So sind unter den Thieren die Fittige der Vögel schöner und lebhafter colorirt als die Haare der Dickhäuter, weil durch die dicke Haut die Säfte nicht so fein als durch das dünne Rohr sickern. — Innerhalb des Pflanzenbaus bemerkt Baco die ähnliche Structur der Theile und weist schon mit dem Verstande der so viel spätern Pflanzenmorphologie darauf hin, wie sich im vegetabilischen Wachsthum die Elementartheile vervielfältigen und peripherisch ausbreiten nach oben wie nach unten. In dieser entgegengesetzten Richtung findet Baco den einzigen Unterschied zwischen den Wurzeln und Zweigen. Die Wurzeln sind die abwärts der Erde zustrebenden Zweige, die Zweige die aufwärts der Luft und Sonne zustrebenden Wurzeln. — In der Thierwelt vergleicht Baco die Fischflossen mit den Füßen der Quadrupeden, mit den Füßen und Flügeln der Vögel und die Bildung der Zähne mit dem Schnabel.

Den Bau der Pflanze vergleicht er mit dem des Menschen und bestimmt den letztern als umgekehrte Pflanze (planta inversa). Was bei der Pflanze die Wurzel, soll beim Menschen das Gehirn sein:

hier entspringen die Nerven, um sich im Organismus allseitig zu verzweigen und auszubreiten. So ist die Wurzel des menschlichen Baus nach oben gerichtet, die Geschlechtstheile nach unten. Umgekehrt bei der Pflanze. Die Analogien zwischen Pflanze und Mensch sind für Niemand anziehender gewesen als für Herder, der nicht aufhören konnte, gerade diesen Vergleich in allen möglichen Variationen auszuspinnen und zu wiederholen. Man durfte ihm vorwerfen, daß er die aufgerichtete Figur (was Baco planta inversa nannte) zur weltgeschichtlichen Signatur des Menschen gemacht und daraus, als Symbol, die Geschichte gedeutet habe. Sein Verstand war für Analogien geschaffen. Jede Analogie war ein Thema, worüber Herder phantasiren konnte, und im Grunde waren es nichts als Analogien, was Herder seine „Ideen" nannte. Auf solchen Gesichtspunkten beruhten seine Ansichten von der Geschichte der Menschheit. Seine Combinationen waren gewöhnlich anregend, selten treffend, und an ihm läßt sich, als einem hervorragenden Beispiele, das Talent der Analogie zugleich mit seinen Verirrungen und Fehlgriffen kenntlich machen. Dies war der Punkt, den sich Kant in seiner Recension der herderschen Ideen zur besondern Zielscheibe nahm, er zeigte, wie oft Herders Analogien unsicher und die darauf gebauten Schlüsse falsch waren. *)

---

*) Herders sämmtl. Werke. Zur Philos. und Gesch., Bd. III.

Baco behandelt die Analogien, welche er der Naturwissenschaft zuführt, mit größerm Takte, er spielt nicht damit, sondern begnügt sich, den Vergleichungspunkt bezeichnet und mit Wenigem deutlich gemacht zu haben. Dann eilt er fort zu neuen Vergleichungen. Aus dem bestimmten Fall schließt er auf allgemeine Analogien, welche zuletzt die ganze Natur umfassen, und diese Axiome bestätigt er wieder durch bestimmte Fälle, durch specielle Vergleichungen zwischen Mineralien und Pflanzen, Pflanzen und Thieren u. s. f. Auch die analoge Bildung der thierischen Geschlechtstheile geht nicht unbemerkt an ihm vorüber; sie unterscheiden sich durch ihre verschiedene Richtung: die männlichen Geschlechtstheile sind nach außen, die weiblichen nach innen gewendet. Als Grund davon gilt ihm die Wärme, deren wirksame Kraft er schon früher als expansive Bewegung bestimmt hat. Es ist die größere Wärme des männlichen Körpers, welche die Geschlechtstheile nach außen treibt, die geringere des weiblichen, die sie innen zurückhält. *) — Von den individuellen Bildungen lenkt Baco zuletzt den Blick auf die großen Weltverhältnisse und bemerkt, schon der speculativen Geographie unserer Tage vorgreifend, die

---

S. 74 fg. Vgl. Kants sämmtl. Werke, Ausg. von Hartenstein, Bd. IV, S. 331 fg.

*) Nov. Org., II (p. 359 sub fin.). Cf. Aph. 20. „Calor est motus expansivus.“

Analogien in der Formation der Erdtheile. So springt ihm die Aehnlichkeit zwischen Afrika und Südamerika in die Augen, die sich beide über die südliche Hemisphäre erstrecken und analoge isthmische und promontorische Bildungen haben. „Das ist nicht zufällig", setzt Baco bedeutsam hinzu. Er faßt die Alte und Neue Welt in einen vergleichenden Blick und bemerkt hier, wie sich die beiden großen Ländermassen gegen Norden breit ausstrecken, gegen Süden verengern und zuspitzen. Das Große und Ueberraschende in diesen Bemerkungen ist, daß sie überhaupt gemacht werden, daß Baco die Analogie auch in diesen Verhältnissen entdeckt. Es wird nicht schwer sein, den einmal hervorgehobenen Gesichtspunkt zu detailliren und ins Einzelne zu verfolgen. Denn anerkannt ist in diesen flüchtigen und kurzen Andeutungen ein höchst wichtiger Gesichtspunkt der geographischen Wissenschaft, nämlich die Bedeutsamkeit der Arealbildung (Gliederung der Küstenlinie). — Zum Schluß versucht Baco seinen vergleichenden Blick noch an den Künsten und Wissenschaften und späht nach den hier befindlichen Analogien. Er nimmt als Beispiel Rhetorik und Musik, Mathematik und Logik. Dort findet er ähnliche Tropen oder Figuren, hier ähnliche Denkweisen. Der rhetorischen Figur, die man „praeter expectationem" nennt, entspricht vollkommen die musikalische „declinatio cadentiae". Die Mathematik hat den Grundsatz: wenn zwei Größen einer dritten gleich

sind, so sind sie auch unter einander gleich. Dem entspricht ganz die logische Schlußform des Syllogismus, der zwei Begriffe durch einen dritten verbindet.

Wir urtheilen nicht über den wissenschaftlichen Werth und die Tragweite aller dieser beispielsweise gemachten Analogien. Sie sind uns wichtig zur Kenntniß Bacos, nicht weniger durch ihren Inhalt als durch die Art, wie sie auftreten. Sie zeigen einen Geist von der größten Gesichtsweite und dem entsprechenden combinatorischen Scharfsinn. Baco braucht die Analogien nicht als Gegenstand, sondern als Instrument, als Hülfsmittel seiner Methode; er braucht dieses Mittel verschwenderisch, wie es seine Neigung und seine reiche Kraft mit sich bringt; er greift damit über die Methode hinaus, und die Gefahr liegt nahe, so sehr sie Baco zu vermeiden strebt, daß er die Methode nicht blos verläßt, sondern ihr zuwiderhandelt. Denn im Grunde ist jede Analogie eine anticipatio mentis. Aber die Absicht der baconischen Analogien zeigt, daß er mehr suchte, als die Erfahrung einträgt. Er suchte auf diesem Wege, was er auf dem der Induction allein nicht entdecken konnte: die Einheit der Natur in der Verwandtschaft aller Dinge oder die Harmonie des Universums. Hier finden wir Baco im Bunde mit Leibnitz und dessen Nachfolgern, wie früher mit Spinoza und Cartesius. Er muß sich gefallen lassen, daß wir auf ihn selbst jenen vergleichenden Blick anwenden, den er für die

ganze Natur hatte, daß wir ihm seine geistigen Verwandtschaften, seine eigenen Analoga vorhalten: es sind seine „parallelen Instanzen", angewendet auf unsere Betrachtung. Sie schmälern nicht seine Originalität, sondern erleuchten seinen umfassenden Geist. Was in einem Leibniz grundsätzliche Richtung, war in einem Baco ergänzende. Was dort als Axiom, galt hier als Hülfsconstruction und umgekehrt. Leibniz bedurfte der Induction ebenso sehr, als Baco der Analogie.*)

Bacos Geist reicht weiter als seine Methode, aber in dieser liegt seine epochemachende Kraft, und wir müssen hier seinen Gegensatz zum Alterthum und der davon abhängigen Philosophie begreifen. Dabei versetzen wir uns ganz in den Geist Bacos und stellen uns jenen Gegensatz so vor, wie Baco selbst ihn dachte.

*) Meine Gesch. der neuern Philosophie, Bd. II, Leibniz und seine Schule, Cap. IV, S. 102; Cap. VIII, Nr. II.

Sechstes Capitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur frühern Philosophie.

Dieses ist in ihren Hauptpunkten die Summe der baconischen Philosophie und die consequente Ordnung ihres Ideenganges:

1) Die Wissenschaft soll dem Menschen dienen, indem sie ihm nützt. Sie soll ihm nützen durch Erfindungen: ihr Zweck ist die Herrschaft des Menschen.

2) Erfinderisch kann die Wissenschaft nur werden durch die exacte Kenntniß der Dinge: ihr Mittel ist die Erklärung der Natur.

3) Die richtige Erklärung der Natur ist nur möglich durch reine und methodische Erfahrung. Rein ist die Erfahrung, wenn sie nicht nach Idolen und menschlichen Analogien urtheilt, wenn sie in keiner Weise die Dinge anthropomorphisirt, wenn sie nichts ist als experimentirende Wahrnehmung. Me-

thodisch ist die Erfahrung als wahre Induction. Wahr ist die Induction, wenn sie aus vielen Fällen durch genaue und kritische Vergleichung die Gesetze erschließt. Kritisch ist die Vergleichung, indem sie den positiven Instanzen die negativen gegenüberstellt. Und beschleunigt wird die inductive Schlußfolgerung durch die Untersuchung der prärogativen Instanzen. Diese so eingerichtete Erfahrung vermeidet durchgängig, sowol in ihrem Ausgangspunkt als in ihrem Verlauf, alle unsichern und vorläufigen Hypothesen.

Damit stellt Baco sein Princip und sich selbst der Vergangenheit gegenüber. Er sieht in seinen Principien alle Bedingungen vereinigt, um die Wissenschaft vollständig zu erneuern, wozu bis jetzt Keiner den Muth und die Kraft hatte; er fühlt sich als den Träger dieses erneuernden Geistes, als den Reformator der Wissenschaft. „Niemand", sagt Baco, „hat bis jetzt so viel Beharrlichkeit und Stärke des Geistes gehabt, um es über sich zu gewinnen, alle herkömmlichen Theorien und Begriffe vollkommen abzulegen und den so gereinigten und geklärten Verstand von neuem auf die einzelnen Dinge zu richten. Daher war die menschliche Vernunft in ihrer bisherigen Verfassung ein Gemisch von vielem Autoritätsglauben, zufälligen Erfahrungen und kindischen Begriffen. Und es wird mit der Wissenschaft nicht eher besser werden, als bis man sich im reifen Alter mit gesunden Sinnen und gereinigtem Verstande ganz von neuem auf die Erfah-

rung und die Particularien richtet." *) „Hier aber können sich die Menschen mein eigenes Beispiel zur Hoffnung gereichen lassen. Das sage ich nicht aus Prahlerei, sondern um des allgemeinen Besten willen. Wenn sie in die Sache kein Vertrauen setzen wollen, so mögen sie mich ansehen, der ich nur ein Mensch unter Menschen bin: wie ich in meinem Alter, von Staatsgeschäften überhäuft, nicht begünstigt durch eine kräftige Gesundheit und darum zu vielem Zeitverluste genöthigt, vollkommen als der Erste diese Sache versucht habe, ohne alle Vorgänger, deren Fußtapfen ich folgen könnte; wie ich ganz allein dastehe und dennoch den wahren Weg ergriffen, den Geist den Dingen allein unterworfen und die Sache selbst, wie ich glaube, ein Stück vorwärts gebracht habe." **)

Vergleichen wir jetzt Bacos Philosophie mit der frühern, so zeigt sich in allen jenen Punkten, welche die wissenschaftliche Regeneration bezwecken, ein ausgemachter Gegensatz. Baco gibt der Wissenschaft ein anderes Ziel, eine andere Grundlage, eine andere Richtung.

I. Das praktische Ziel.

Dogmatismus und Skepticismus.

Baco richtet die Wissenschaft unmittelbar auf den menschlichen Nutzen und dessen Factor, die Erfindung;

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 97.
**) Nov. Org., Lib. I, Aph. 113.

er will sie gemeinnützig und praktisch machen und widerstrebt aus diesem Gesichtspunkte dem bisherigen wissenschaftlichen Charakter, der theoretisch und nur Wenigen zugänglich war. Aus einer Sache der Schule, was sie vor ihm gewesen, will Baco die Wissenschaft zu einer Sache des Lebens umgestalten, nicht weil es ihm so beliebt, sondern weil es seine Grundsätze so mit sich führen. Bacos Erneuerungsplan steht in einem ähnlichen Gegensatze zur frühern Philosophie als der kantische. Kant will die Philosophie kritisch machen, Baco praktisch. Jener sieht in allen frühern Systemen unkritische, dieser unpraktische Philosophie. Bei diesem summarischen Urtheil, welches Beide aus so verschiedenen Gesichtspunkten über ihre Vergangenheit fällen, sind Beide gleich wenig im Stande, den philosophischen Bildungen der Vergangenheit im Einzelnen gerecht zu werden. Sie kommen darin überein, daß alle Philosophie vor ihnen unfruchtbare Speculation gewesen, daß die Systeme der Vergangenheit dem Gegensatz von Dogmatismus und Skepticismus unterliegen und eben dadurch gegenseitig ihre Resultate aufheben. Für Kant sind die Repräsentanten der dogmatischen und skeptischen Philosophie Wolf und Hume, für Baco die dogmatischen Aristoteliker und die akademischen Skeptiker. „Die Einen", sagt Baco, „kommen zu falschen und leichtfertigen, die Andern geflissentlich zu gar kei-

nem Ziele." *) Um diese beiden Epochen der neuern Philosophie unter einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu fassen: so wollen Baco und Kant, überzeugt von der Unfruchtbarkeit der bisherigen Speculation, Beide die Philosophie fruchtbar und in diesem Sinne praktisch machen. Baco richtet sie auf praktische Naturkenntniß, Kant auf praktische Selbsterkenntniß. Die reifste Frucht der baconischen Philosophie ist die Erfindung im Sinne der menschlichen Herrschaft, die der kantischen die Moral im Sinne der menschlichen Freiheit und Autonomie.

Es ist die Unfruchtbarkeit als Folge des theoretischen Philosophirens, die Baco nicht müde wird, der Vergangenheit vorzuwerfen. Die Leute bilden sich ein, in ihren überlieferten Systemen viel zu wissen, darum kommen sie nicht weiter, sondern beharren im thatlosen Stillstande. Die Einbildung des Reichthums ist die Ursache ihrer Armuth. **) „Die Weisheit", sagt Baco, „die wir von den Griechen überkommen haben, erscheint uns als die Kindheit der Wissenschaft; sie ist, wie ein Kind, fertig zum Schwatzen, unkräftig und unreif zum Zeugen. Wäre diese Wissenschaft nicht ein ganz todtes Capital, so hätte sie niemals Jahrhunderte hindurch im alten

*) Nov. Org., Lib. I, 67.

**) Opinio copiae = causa inopiae. Cog. et Visa, p. 579. Cf. praef. Nov. Org., p. 271.

Geleise beharren können, ohne fortzuschreiten; so aber werden nicht blos die einmal behaupteten Sätze immer wieder behauptet, sondern auch was Problem ist, bleibt Problem und wird durch müßiges Hin- und Herreden nicht gelöst, sondern befestigt und genährt. Der Gang der Ueberlieferungen zeigt immer nur Lehrer und Schüler, niemals einen Erfinder, nie einen Solchen, der die Erfindungen vermehrt und weiterführt. Aber das Gegentheil sehen wir an den mechanischen Künsten. Als ob sie Lebensluft athmeten, wachsen sie und vervollkommnen sich mit jedem Tage. Dagegen die Philosophie und die speculativen Wissenschaften werden wie die Statuen angebetet und gefeiert, aber nicht von der Stelle gerückt."

II. Die physikalische Grundlage.

Weil Baco der Wissenschaft die Erfindung zum Ziel setzt, darum macht er zu ihrer Grundlage die Physik. Damit widerspricht er allen Zeitaltern der Philosophie vor ihm: der Scholastik, die im Grunde nur Theologie gewesen, der römischen Philosophie, die sich hauptsächlich mit der Moral beschäftigt, der griechisch-classischen, welche die Physik auf die Metaphysik gründete. Zuerst constatirt Baco die Thatsache der bisherigen Unfruchtbarkeit der Philosophie; dann untersucht er die Gründe des wissenschaftlichen Elends: den ersten dieser Gründe findet er darin, daß

von der Geschichte der Menschheit überhaupt nur der kleinste Zeitraum den Wissenschaften gehörte, den zweiten darin, daß von der wissenschaftlichen Arbeit selbst nur der geringste Theil den Naturwissenschaften zufiel. „Dennoch", fährt er fort, „ist die Naturwissenschaft die Mutter aller Wissenschaften. Alle Künste und Wissenschaften, sobald sie von dieser Wurzel losgerissen werden, können sich wohl noch formell ausbilden, aber nicht weiter entwickeln." „Von den drittehalb Jahrtausenden der Menschengeschichte gehörten kaum sechs Jahrhunderte den Wissenschaften. Es gibt nur drei wissenschaftliche Perioden: die griechische, die römische, die neueuropäische. Und alle drei waren der Naturwissenschaft ungünstig. Nachdem sich der christliche Glaube über die Welt verbreitet hatte, mußten sich die vorzüglichsten Geister auf die Theologie wenden; ihr wurden alle Belohnungen, alle Hülfsmittel gewidmet. Das Studium der Theologie beschäftigte das dritte Zeitalter der Wissenschaft im neueuropäischen Abendlande; während des zweiten ergingen sich die philosophischen Untersuchungen in der Moral, die bei den Heiden die Stelle der Theologie vertrat. Auch beschäftigten sich damals die ersten Geister mit politischen Angelegenheiten, die bei dem Umfange des römischen Staats fast alle Kräfte in Anspruch nahmen. Jene Zeit aber, wo bei den Griechen die Naturphilosophie aufzukommen schien, war klein und von sehr geringer Dauer. Denn früher

waren es die sogenannten sieben Weisen, die sich, Thales ausgenommen, nur mit Moral und Politik abgaben, und später, nachdem Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt hatte, erstarkte die Moralphilosophie noch mehr und entfremdete der Naturwissenschaft die Gemüther. Indessen möge Niemand erwarten, daß die Wissenschaften beträchtlich weiterkommen, bevor die Physik in die einzelnen Wissenschaften eingedrungen und diese wiederum auf die Physik zurückgeführt sind. Darum sind Astronomie, Optik, Musik, die meisten mechanischen Künste, sogar die Medicin und (was Manche noch mehr verwundern wird) auch die Moral, Politik und Logik so flach, unsicher und schwankend geworden, weil sie als selbständige und besondere Wissenschaften, wozu man sie gemacht hat, nicht mehr von der Naturphilosophie ernährt werden. Aber es ist kein Wunder, daß die Wissenschaften nicht wachsen, wenn sie ihren Wurzeln entrissen sind." *)

III. Die antiformalistische Richtung.

Baco verwirft zum Behuf der Naturerklärung alle Idole, darunter die Zwecke, die Gattungsbegriffe, die Formen als menschliche, den Dingen selbst fremde Analogien. Er setzt den Zwecken die wirkenden Ur-

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 78—80 (incl.).

sachen, den Gattungsbegriffen die einzelnen Dinge, den abstracten Formen die materiellen Qualitäten entgegen und verneint damit Alles, was die Naturerklärung teleologisch, idealistisch, überhaupt abstract macht. Um diese Gegensätze unter einen Ausdruck zusammenzufassen: Baco legt sein Gewicht in die Opposition wider die gesammte Formalphilosophie, die vor ihm die überwiegend mächtige gewesen war, sowohl durch den Umfang als die Dauer ihrer Herrschaft. Unter der Formalphilosophie, die ihm entgegensteht, begreift Baco: die aristotelisch-scholastische, die platonisch-aristotelische, die pythagoräisch-platonische. Alle diese Systeme unterliegen dem leitenden Gesichtspunkte der Endursachen, die in Bacos Augen als ein Trugbild des menschlichen Verstandes (idolon tribus) erscheinen. Die Schöpfungen der Formalphilosophie sind die geschichtlichen Ausbildungen dieses Irrthums. Sie sind die Idole, welche in der Philosophie den Schauplatz des menschlichen Geistes einnehmen: sie gelten darum in den Augen Bacos als idola theatri. *)

Dieses also sind, präcis ausgedrückt, die Gegensätze, welche den geschichtlichen Charakter der baconischen Philosophie ausprägen: der theoretischen Philosophie stellt sie die praktische gegenüber im Sinne der nützlichen Cultur, der Metaphysik und Theologie,

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 62—66 (excl.).

als den bisherigen Fundamenten der Wissenschaft, die Physik, der Formalphilosophie die materiale, der gemeinen Erfahrung die wissenschaftliche.

1. Bacos Gegensatz zu Aristoteles.

Alle diese Gegensätze concentriren sich (für Baco) in Aristoteles, der in dem Reiche der bisherigen Philosophie die Dictatur führte.*) Er hatte die Theorie selig gesprochen als den höchsten Aufschwung des Geistes, wodurch wir den Göttern ähnlich werden. Er hatte die Metaphysik systematisch ausgebildet und die Naturerklärung darauf gegründet. Er war der eigentliche wissenschaftliche Träger der Formalphilosophie und der Schöpfer ihrer Logik: er stellte die Physik unter den teleologischen Gesichtspunkt, nachdem er denselben metaphysisch befestigt, und brachte die ganze griechische Formalphilosophie in ein System, womit er das Mittelalter beherrschte. Und zuletzt trägt Aristoteles (in Bacos Augen) auch die Schuld der bisherigen unmethodischen und unkritischen Erfahrungsweise, denn er hat die Induction in die Philosophie eingeführt, ohne dieselbe kritisch zu sichten und logisch zu ordnen. Neben einer unfruchtbaren Logik hat Aristoteles eine unlogische Erfahrung zum Ansehen erhoben: was also konnte die Philosophie, die ihm

*) Vgl. Cog. et Visa, p. 585.

folgte, Großes erreichen, da sie solche stumpfe Waffen führte? So vereinigen sich in Bacos Augen alle idola theatri, welche den Schauplatz der Wissenschaft einnehmen, unter dem Namen des Aristoteles. Auf diesen Punkt richtet er daher alle Gegensätze, die er dem Alterthum und der Vergangenheit überhaupt darbietet. Der Name des Aristoteles bildet gleichsam die hervorragende Spitze, die alle Blitze ableiten muß, die Baco gegen die frühere Philosophie schleudert. Wir müssen diesen Namen im Munde Bacos mehr als ein nomen appellativum, denn als ein nomen proprium nehmen, damit Baco gegen den wirklichen Aristoteles nicht zu ungerecht erscheine. Inwieweit er diesen durchdrungen und getroffen hat, ist eine Frage, an der wir vorübergehen. Denn wir untersuchen hier nicht, was Aristoteles war, sondern wie sich Baco ihn vorstellte. Er bekämpfte in Aristoteles den Theoretiker, den Metaphysiker, den Formalisten und den Empiriker. Er machte sich zum leibhaftigen Anti-Aristoteles.

Dem aristotelischen Organon setzt Baco das seinige entgegen in doppelter Rücksicht: er bekämpft die aristotelische Logik durch die Erfahrung, die aristotelische Erfahrung, welche er der gewöhnlichen gleichsetzt, durch die methodische. Dem Syllogismus setzt er die Induction, der aristotelischen Induction die wahre gegenüber. Seine Taktik ist in beiden Fällen dieselbe: sowol von dem Syllogismus als von der

aristotelischen Erfahrung zeigt Baco, daß sie unfruchtbar, unpraktisch, im physikalischen Verstande untüchtig seien.

Der Syllogismus

ist unfruchtbar, denn er kann nichts Neues entdecken, nichts Unbekanntes finden, sondern nur Begriffe, die schon bekannt sind, als Schlußordnung darstellen. Er ist eine bloße Gedankenform, die zu ihrer Erfüllung einen gegebenen Inhalt voraussetzt. Aber die echte Wissenschaft will ihren Inhalt selbst finden, nicht blos den schon gegebenen oder überlieferten ordnen. Sie sucht aus dem Bekannten das Unbekannte. So ist der Syllogismus, der nur Bekanntes verknüpft, in der Hand der Wissenschaft ein unnützes Instrument, das zu ihren Untersuchungen nichts hilft, zu ihren Zwecken nichts beiträgt. Die Logik, welche syllogistisch verfährt, kann keine Wissenschaft machen: „sie ist untauglich", wie Baco sagt, „zum Auffinden wissenschaftlicher Wahrheiten."*) Woraus nämlich besteht der Syllogismus? Aus Urtheilen oder Prämissen. Und diese? Aus Worten. Aber Worte sind Zeichen für Begriffe, und die Begriffe selbst sind zunächst undeutliche und abstracte Vorstellungen der Dinge, die ohne gründliche Untersuchung gemacht und vorausgefaßt sind, die auf bloßen Credit ange-

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 11, p. 280.

nommen und mitgetheilt werden. So beruht der Syllogismus, wenn wir ihn in seine letzten Elemente zerlegen, auf unklaren und unsichern Bestimmungen.*) Diese unsichern Bestimmungen werden von der formalen Logik zur gültigen Münze gemacht, als solche behandelt und ausgegeben. So dient diese Logik nicht dazu, die Wahrheit zu untersuchen, sondern den Irrthum vielmehr zu befestigen; sie ist nicht blos unnütz, sondern sogar schädlich.**) Die Syllogistik lebt nur von Worten; sie kann nur Worte machen, nicht Erfindungen; sie nützt nicht zu Thaten, sondern blos zum Reden; sie macht nicht erfinderisch, sondern redefertig, und das bloße Hin- und Herreden nützt nichts. Die Wortkunst dient nicht dem „regnum hominis", sondern nur dem „munus professorium".

Anders dagegen, als diese Logik, handelt die Erfahrung. Sie beweist nicht durch Worte, sondern durch Thaten. Sie demonstrirt ad oculos. Sie redet nicht, sondern experimentirt. Mit dem Instrument berichtigt sie unsere sinnliche Wahrnehmung und macht diese den Dingen adäquat. „Wir müssen", sagt Baco in seinen Gedanken und Meinungen, „unsere Zuflucht zu der Beweisführung nehmen, die durch Experimente (per artem) gelenkt wird. Ueber den Syllogismus,

*) Nov. Org., Lib. I, Aph. 14. Cf. Cog. et Visa, p. 589. De augm. scient, Lib. V, cap. 2.

**) Nov. Org., Lib. I, Aph. 12.

der bei Aristoteles die Stelle des Orakels vertritt, können wir uns kurz fassen. Wo es sich um Lehrbegriffe handelt, die auf menschlichen Meinungen beruhen, wie in moralischen und politischen Materien, mag er nützlich und in gewissem Sinne förderlich sein. Aber für die Feinheit und Verborgenheit der Naturerscheinungen ist er unfähig und nicht zutreffend. So bleibt als einziges Hülfsmittel und letzte Zuflucht allein die Induction übrig. Auf diese setzen wir unsere wohlbegründete Hoffnung, da sie mit emsiger und genauer Sorgfalt die Dinge selbst befragt, deren Zeugnisse sammelt und dem Verstande zuführt." *) Also keine Syllogistik, sondern

Erfahrung,

aber nicht die aristotelische, denn diese ist ebenso unfruchtbar als der Syllogismus, sie verfehlt nicht weniger das wahre Ziel aller wissenschaftlichen Forschung. Vernünftigerweise sollte die Logik Wahrheiten entdecken und die Erfahrung Werke erfinden, jene sollte uns neue Erkenntnisse, diese neue Erfindungen verschaffen. Aber die aristotelische Logik trägt nichts bei „ad inventionem scientiarum", die aristotelische Erfahrung nichts „ad inventionem operum". Beide sind unfähig zum Erfinden und darum unnütz. Die aristotelische Erfahrung ist unfruchtbar aus doppeltem

*) Cog. et Visa, p. 590.

Grunde: entweder nämlich ist sie eine bloße Beschreibung, ein breites, formloses Material (wie der Syllogismus eine leere, inhaltlose Form war), „eine sehr einfältige und ganz kindische Art", wie Baco sagt, „die in der Aufzählung einzelner Fälle fortläuft und deshalb niemals mit Nothwendigkeit, sondern unsicher und precär schließt", also zu keiner Erkenntniß der Gesetze, zu keiner Erklärung der Natur, zu keiner Erfindung führt, sondern trocken und unfruchtbar bleibt. Oder diese Erfahrung schließt aus wenigen Fällen sogleich auf die allgemeinsten Gesetze, ohne die negativen Instanzen zu beachten, ohne ihren Weg, sei es durch gründliche Vergleichung verschiedenartiger Fälle auszudehnen, sei es durch Auffindung prärogativer Instanzen zu verkürzen. Sie findet nicht, sondern abstrahirt die Gesetze: so ist sie unmethodisch und unkritisch. Sie untersucht nicht, sondern anticipirt die Natur. Von den einzelnen Thatsachen zu den allgemeinen Gesetzen geht sie wie im Fluge, nicht Schritt für Schritt, von Stufe zu Stufe. Ihr Fehler ist eine zügellose Ungeduld (morae impatientia), deren Antrieb die Erfahrung nicht rasten läßt, sondern bewirkt, daß sie nicht aufwärts steigt, sondern fliegt und so das Ziel verfehlt, das sie nicht schnell genug erreichen kann. Sie greift sogleich nach den obersten Gesetzen, bestimmt die ersten Ursachen der Erscheinungen, bevor sie deren Mittelursachen kennen gelernt hat, und meint dann in der Kette der Wesen die fehlenden

Glieder durch syllogistische Kunst zu ergänzen.*) Auf eine solche Erfahrung läßt sich kein Experiment, keine Erfindung gründen; sie ist mithin ebenso unfruchtbar als der Syllogismus.

An die Stelle dieser Erfahrung setzt Baco die erfinderische, die einen andern Weg geht. „Zwei Wege", sagt Baco, „führen zur Wahrheit. Der eine fliegt von den sinnlichen Wahrnehmungen aufwärts zu den allgemeinsten Axiomen und sucht von hier aus die mittlern. Dieser Weg ist der übliche. Der andere führt von den sinnlichen Wahrnehmungen zu den Axiomen, indem er continuirlich und stufenweise emporsteigt und erst zuletzt bei den allgemeinsten Axiomen ankommt. Dieser Weg ist der wahre, aber noch nicht versuchte."**) Der wahre Weg von den Erscheinungen zu den höchsten Naturgesetzen führt durch eine Stufenreihe von Axiomen. Diese Stufenreihe macht im Unterschiede von der bisherigen Erfahrung das charakteristische Kennzeichen der baconischen. „Der menschliche Verstand darf von den Particularien zu den entfernten und allgemeinsten Axiomen nicht springen oder fliegen und dann mit der so gefundenen Wahrheit die mittlern Axiome aufsuchen. So hat man es bis jetzt gemacht. Der Verstand hat dem ungestümen, nach vorwärts drängenden Triebe

*) Cog. et Visa, p. 589 sub finem.
**) Nov. Org., Lib. I, 19, p. 281.

die Zügel schießen lassen, um so mehr, als er durch syllogistische Beweisführungen dazu belehrt und angehalten war. Aber die Wissenschaft kann erst dann gedeihen, wenn auf einer wirklichen Leiter, von Stufe zu Stufe, in geschlossener Reihe, worin kein Glied fehlt, keine Kluft Raum findet, emporgestiegen wird von den einzelnen Dingen zu den untersten Gesetzen, von da zu den mittlern, sodaß jedes Gesetz immer mehr umfaßt als das nächst vorhergehende, und erst zuletzt zu den allgemeinsten. Denn die untersten Gesetze grenzen ganz nahe an die bloße Erfahrung, die obersten aber und allgemeinsten sind bloße Begriffe, abstract und ohne bestimmten Inhalt. Dagegen die mittlern, die sich zwischen den Extremen befinden, sind die wirklichen, bestimmten, lebendigen Gesetze. Auf diese gründen sich die menschlichen Angelegenheiten und die ersten Principien selbst. Darum müssen wir dem menschlichen Geiste nicht Fittige, sondern Blei und Gewicht anlegen, um seinen Flug zurückzuhalten und zu zähmen."*)

Syllogistik und Erfahrung,

diese beiden Werkzeuge der aristotelischen Philosophie, stehen, wie Baco bemerkt, in wechselseitigem Verkehr; sie ergänzen einander, indem sie sich gegenseitig unter-

*) Nov. Org., I, Aph. 104, p. 312.

stützen. Die Syllogistik braucht die stoffliche Erfahrung, um von dieser den Inhalt zu empfangen, dem sie ihre Schlußform aufprägen will. Die Erfahrung braucht die Syllogistik, um mit ihrer Hülfe zwischen den Erscheinungen und den allgemeinen Gesetzen die Mittelglieder zu finden. Ohne Erfahrung wäre die Syllogistik leer und bewegungslos. Ohne Syllogistik wäre die Erfahrung aphoristisch und könnte nicht einmal den Schein einer systematischen Ordnung annehmen.

Der erfindungslustige Geist hat von beiden nichts zu erwarten. Seine Erkenntnißweise ist die logische Erfahrung oder die erfinderische Logik. Diese setzt Baco dem Aristoteles entgegen, sowohl dem Logiker als dem Empiriker. Die logische Erfahrung unterscheidet sich als Erfahrung von der formalen (erfahrungslosen) Logik und als Logik von der gewöhnlichen (unlogischen) Erfahrung. Sie verhält sich zu diesen beiden, um mit Baco zu reden, wie Wein zu Wasser. „Wir müssen auf uns selbst", sagt Baco zu verschiedenen malen, „jenes treffende Witzwort anwenden: daß unmöglich gleich denken können, die Wasser und die Wein trinken. Alle die Andern, sowol die Alten als die Neuern, haben in der Wissenschaft rohen Saft getrunken, gleichsam Wasser, das entweder unmittelbar aus dem Verstande selbst floß, oder durch dialektische Kunst wie durch Räder aus der Erde hervorgeholt wurde. Wir dagegen trinken

einen andern Trank und trinken ihn allen Uebrigen zu: der aus zahllosen Trauben gewonnen, die reif und gezeitigt, von den Zweigen gesammelt und abgepflückt, dann in der Kelter gepreßt, zuletzt in Vasen gereinigt und geklärt sind. Darum ist es kein Wunder, wenn wir mit jenen Wassertrinkern nicht übereinstimmen." *)

2. Bacos Gegensatz und Verwandtschaft zu Plato.

Sein Urtheil über Aristoteles und Plato.

Innerhalb der Formalphilosophie, der Baco aus den dargelegten Gründen ex diametro widerstrebt, macht er selbst einen bemerkenswerthen Unterschied zwischen Aristoteles und Plato. Von Beiden erscheint ihm Plato als der höhere Geist, als der genialere Kopf. **) Zwar sind diese größten Philosophen des classischen Alterthums in ihren Systemen beide gleich weit von dem wahren Bilde der Natur entfernt, sie sind beide in Idolen befangen, aber die

*) Nov. Org., Lib. I, 123. Cf. Cog. et Visa, p. 590. Offenbar versteht Baco unter „aquam sponte ex intellectu manantem" die Syllogistik und unter „aquam per dialecticam tanquam per rotas ex puteo haustam" die Erfahrung, die aus wenigen Thatsachen die allgemeinsten Axiome wie mit einem Ruck hervorbringt. In der Parallelstelle der Cog. drückt er Dasselbe aus durch „industria quadam haustum (liquorem)".

**) Platonem virum sine dubio altioris ingenii fuisse. Cog. et Visa, p. 585.

platonischen sind ebenso poetisch, als die aristotelischen sophistisch.*) Die Irrthümer Platos, so wenig er sie theilt, erscheinen in Bacos Augen liebenswürdiger und natürlicher. Der Phantasie verzeiht man es eher, wenn sie irrt, als dem Verstande. Bacos Begriffe waren gewiß weit von aller Poesie entfernt, aber er hatte eine bewegliche Einbildungskraft und einen empfänglichen Sinn für die Reize der Poesie, und dieser Sinn fand sich angezogen von dem dichterischen Plato. Der poetische Zug in Baco, der sich nicht blos in dieser größern Zuneigung zu Plato kundgibt, sondern auch seine Schreibart nicht selten ergreift und die Wahl seiner Beispiele lenkt, beweist aufs neue, was Humboldt einmal an Columbus sinnig bemerkt, daß sich die dichterische Phantasie in jeglicher Größe menschlicher Charaktere ausspricht.**)

Baco beurtheilt und unterscheidet Plato und Aristoteles ungefähr so, wie es heutzutage sehr Viele mit Schelling und Hegel zu halten pflegen. Er setzt Beiden die exacte Forschung entgegen, welche Plato durch Phantasie, Aristoteles durch Dialektik verdorben habe: „Das größte Beispiel der sophistischen Philosophie ist Aristoteles. Er hat die Naturwissenschaft durch seine Dialektik verdor-

*) Platonem — tam prope ad poetae, quam illum (Aristotelem) ad sophistae partes accedere. Cog. et Visa, p. 585.

**) A. von Humboldt, Ansichten der Natur, Bd. I, S. 256 — 257.

ben, da er die Welt aus Kategorien entstehen ließ." Dem Aristoteles also wirft Baco vor, daß er die Wirklichkeit in Kategorien auflöse, dem Plato, daß er die Wirklichkeit in Phantasiebilder verwandle und umdichte: jener setzt an die Stelle der Dinge logische Schemen, dieser dichterische Anschauungen, Beide Idole. Plato ist mystisch und poetisch, Aristoteles dialektisch und sophistisch. So urtheilte damals Baco über die classischen Philosophen des Alterthums. Genau so urtheilt heute fast alle Welt über Schelling und Hegel. Wir sagen dies ohne irgend welche Parteinahme; uns interessirt allein die Thatsache, die wir feststellen: daß man heute über Schelling und Hegel nicht blos ähnlich, sondern wörtlich so urtheilt, als Baco damals über Plato und Aristoteles. Nicht ohne Grund haben Viele auf die Verwandtschaft hingewiesen zwischen Hegel und Aristoteles, Schelling und Plato. Man darf die Proportion ansetzen: wie sich zu unserm Zeitalter die beiden deutschen Idealisten verhalten, so verhielten sich die beiden griechischen zu dem baconischen. Es ist hier nicht von dem zeitlichen Abstande, sondern von der wissenschaftlichen Größe die Rede. Urtheilt nun jetzt fast alle Welt über die deutschen Philosophen, wie Baco über deren Geistesverwandte des griechischen Alterthums, so halten wir dieses Urtheil für ein bedeutsames Zeichen: wie weit sich die Gegenwart unter den baconischen Stand-

punkt begeben hat. Dieses Urtheil zeugt für die Verwandtschaft der heutigen Denkweise mit der baconischen. Wir denken zu groß von Baco, um dieses Zeichen der Gegenwart übel zu deuten. Nur Eines beweist es nicht: daß die aburtheilende Denkweise unserer Tage gegenüber den letzten Systemen der Philosophie eine neue und originelle sei. Nur Eines verkündet es nicht, was Viele, unbekannt mit der Geschichte, wie sie sind, verheißen: eine neue Epoche! Vielmehr ist diese Denkweise nur ein Ausfluß jener ausgebreiteten Geistesströmung, die in Baco entspringt. Darum beleuchten wir so sorgfältig und mit so großem Interesse diesen wichtigen Ursprung; darum bemühen wir uns, der Gegenwart in einem deutlichen Spiegel das wirkliche Bild Bacos zu zeigen, welches sie in den Meisten bewußtlos, aber im Ganzen genommen gewiß nicht grundlos nachahmt.

Der platonische Idealismus.

Baco verwirft die platonischen Ideen wie die aristotelischen Kategorien: beide sind ihm abstracte, unfruchtbare, in der Natur nichts erklärende Formbegriffe. Aber die platonische Philosophie hält ihre Ideen, die in Wahrheit Idole sind, für die göttlichen Urbilder der Dinge selbst: sie vergöttert ihre Idole und erscheint so dem realistischen Denker als eine Apotheose des Irrthums, sie besticht den Verstand durch die Einbildungskraft und erscheint ihm

in dieser Rücksicht als ein logisches Verderben, als eine phantastische Philosophie. „Denn der menschliche Verstand", sagt Baco, „ist dem Einfluß der Phantasie ebenso unterworfen, als dem der herkömmlichen Begriffe. Jenes streitsüchtige und sophistische Geschlecht verstrickt den Verstand, dagegen schmeichelt ihm das andere phantastische, stolze, poetische Geschlecht der Philosophen. Auch der Verstand wie der Wille hat seinen Ehrgeiz, namentlich in hohen und emporstrebenden Geistern. Ein vorzügliches Beispiel dieser Philosophengattung ist unter den Griechen Pythagoras, nur vermischt und belastet mit einer Menge abergläubischer Theorien. Dagegen gefährlicher und feiner tritt sie auf in Plato und dessen Schule. Hier zeigt sich das Uebel in allen Theilen der Philosophie: abstracte Formbegriffe werden eingeführt, die Endursachen und ersten Gründe, dagegen die Mittelursachen und was dazu gehört außer Acht gelassen. Hier muß man die allergrößte Vorsicht anwenden. Denn unter allen Uebeln ist die Vergötterung des Irrthums (errorum apotheosis) das schlimmste: es ist geradezu für das Verderben des Geistes (pestis intellectualis) zu halten, wenn sich zum Wahn noch die Verehrung gesellt. Solchem eiteln Wahn haben sich manche der Neuern mit dem größten Leichtsinn dergestalt hingegeben, daß sie in dem ersten Capitel der Genesis, im Buche Hiob und andern heiligen Schriften die Grundlagen der Naturwissenschaft finden

wollten, indem sie die Todten unter den Lebendigen suchten. Dergleichen falsche Bestrebungen müssen um so mehr gehemmt werden, weil aus der unverständigen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen nicht blos eine phantastische Philosophie, sondern auch eine irrgläubige Religion entsteht. Darum ist es gut, mit nüchternem Verstande dem Glauben zu geben, was des Glaubens ist." *) Auf die Reinheit der Wissenschaft gerichtet, will Baco vor Allem deren Grundlage, die Physik, vor jeder fremden Einmischung bewahren. „Bis jetzt gab es keine lautere Naturwissenschaft; sie wurde angesteckt und verdorben in der aristotelischen Schule durch Logik, in der platonischen durch natürliche Theologie, in der neuplatonischen durch Mathematik, welche die Naturwissenschaft wohl (anhängend) begrenzen, aber nicht erzeugen oder hervorbringen soll. Erst aus der reinen und unvermischten Naturwissenschaft lassen sich Hoffnungen für die Zukunft schöpfen." **)

Indessen findet sich bei diesem diametralen Gegensatze der Principien und Richtungen doch ein philosophischer Berührungspunkt zwischen dem größten Idealisten des Alterthums und dem größten Realisten der neuen Zeit.

---

*) Nov. Org., I, Aph. 65, p. 291.
**) Nov. Org., I, 96, p. 310.

Die platonische Methode

ist der baconischen verwandt oder homogen. Auf ähnliche Weise findet jener die Ideen, dieser die Gesetze der Dinge. Die sokratisch-platonische Methode entbindet aus den Vorstellungen den Begriff, die baconische aus den Naturerscheinungen das Gesetz. In beiden Fällen ist der Ideengang inductiv: er beginnt vom Einzelnen und erhebt sich zum Allgemeinen. In beiden Fällen ist die Induction eine solche, die allmälig und stufenweise (per gradus continuos) zum Allgemeinen fortschreitet: dort zu den Ideen, hier zu den Gesetzen; dort zum Urbild, hier zum Abbild der Natur; dort zu den Endursachen der Dinge, hier zu deren wirkenden Ursachen. Und was die Hauptsache ist: dieser Stufengang der Induction führt bei beiden durch die negativen Instanzen. Plato läßt nach dem Vorbilde von Sokrates jede Begriffsbestimmung die Probe der negativen Instanz bestehen. Seine Definitionen berichtigen und läutern sich fortwährend durch die contradictorischen Fälle, die hier nicht Naturerscheinungen sind, sondern Begriffsbestimmungen oder Urtheile. In dem Gespräch über den Staat handelt es sich um die Idee der Gerechtigkeit: der Gerechte, so scheint es dem Kephalos, muß Jedem das Seinige geben, also das Geliehene, wenn es der Andere fodert, zurückerstatten. „Ist es auch gerecht", fragt Sokrates, „die geliehenen Waffen zurückzugeben,

wenn sie der Andere im Wahnsinn fodert?" Offenbar nicht. Hier ist die negative Instanz: sie zeigt, daß die erste Definition der Gerechtigkeit zu weit war und darum die Sache nicht traf. Nicht in allen Fällen ist die Gerechtigkeit, wie sie Kephalos sich vorstellte.*) Es hieße die platonischen Gespräche abschreiben, wollte man die Beispiele seiner negativen Instanzen sammeln. — Ebenso macht Baco durch die negative Instanz die Probe, ob die gefundenen Bedingungen eines Naturphänomens die wesentlichen sind oder nicht. Plato experimentirt mit den Begriffen, wie Baco mit den Dingen; Beide beweisen, indem sie das zu Beweisende auf die Probe stellen, indem sie zusehen, ob es sich in allen Fällen so zeigt, wie sie glauben, d. h. indem sie es die negative Instanz bestehen lassen. Also Beide experimentiren: der Eine logisch, der Andere physikalisch; jener, um den wahren Begriff in unsern Vorstellungen, dieser, um die wahren Gesetze in der Natur zu finden. Sie gehen auf ähnlichen Wegen, d. h. per veram inductionem, nach entgegengesetzten Zielen. Diese Verwandtschaft hat Baco erkannt; sie macht ihn dem Plato geneigter als dem Aristoteles. Er selbst gibt darüber folgende Erklärung: „Die Induction, die zur Erfindung und zum sichern Beweis von Wissenschaften und Künsten dienen soll, muß die Natur sichten

---

*) Platon. de republica, Lib. I, 331, C. ff.

und scheiden, indem sie die wesentlichen Bedingungen von den zufälligen trennt; sie muß die negativen Instanzen durchmachen, um durch einen richtigen Schluß zu den affirmativen zu kommen. Und dies ist bisher noch nicht geschehen, ja nicht einmal versucht worden, außer etwa durch Plato, der zur Sichtung seiner Definitionen und Ideen wenigstens diese Form der Induction brauchte."*)

Die platonische Induction führt zu einer Ideenwelt, die sich auf dem Wege fortgesetzter Abstraction bildet; die baconische Induction führt zum Abbild der wirklichen Welt auf dem Wege fortgesetzter Erfahrung. Unter dem Gesichtspunkte Platos erscheint die wirkliche Welt als das Abbild, wozu die Philosophie das Urbild finden soll; unter dem baconischen dagegen erscheint die wirkliche Welt als das Urbild, dessen Abbild die Philosophie zu treffen sucht. Die platonische Abstraction besteht im Analysiren der Begriffe; die baconische Erfahrung im Analysiren der Dinge. Die Analyse der Dinge ist die anatomische Theilung der Körper; diese fodert Baco statt der platonischen Abstraction, er verlangt die „dissectio naturae", die „anatomia corporum." „Denn wir gründen im menschlichen Geiste das wahre Bild der Welt so wie es ist, nicht wie es jedem Beliebigen seine Vernunft eingibt, und dieses Bild kann nur getroffen

*) Nov. Org., I, 105.

werden durch die genaueste Zersetzung und Theilung der Dinge.*)

3. Bacos Verwandtschaft mit Demokrit und den Atomisten.

Dies führt uns auf das letzte Verhältniß, welches zugleich einen festen Berührungspunkt bildet, zwischen der baconischen und griechischen Philosophie. Dem Aristoteles widerstrebt Baco aus allen Kräften und in allen Punkten. Er will mit ihm gar nichts gemein haben. Seine Methode erscheint ihm ebenso unnütz und unfruchtbar als seine Lehren. Plato bietet ihm eine formale Verwandtschaft: er findet hier seine Methode wieder, die wahre Induction, nur gebraucht zu nichtigen Zwecken oder unnützen Erfindungen. Denn die platonischen Ideen oder Dichtungen haben nichts mit dem menschlichen Leben gemein und können auf dieses nicht praktisch und bildnerisch einfließen.

Indessen gibt es einen Lehrbegriff des Alterthums, der für Baco eine materiale Verwandtschaft enthält: das ist der Gegenpol der Formalphilosophie, der Materialismus, oder wie die Alten sagten, die Physiologie des vorsokratischen Zeitalters; es ist vor Allem die atomistische Philosophie des Demokrit, welcher sich Baco unwillkürlich und geflissentlich zuneigt und mit ihm alle folgenden Philosophen seiner

*) Nov. Org., I, Aph. 124.

Richtung. Dieses philosophische Zeitalter, das älteste, lebte noch in der lebendigen Anschauung der Natur, in der Materie der Dinge selbst, nicht in deren abgezogenen Formen. Die Principien, welche man hier den Dingen zu Grunde legte, waren körperlicher Natur und fielen zusammen mit den Elementen. Bacos Abneigung gegen die Formalphilosophie macht und erklärt seine Zuneigung zum Materialismus. Sein Gegensatz zum Aristoteles macht und erklärt seine Verwandtschaft zu Demokrit. Baco und Demokrit bilden gleichsam die beiden Gegenpole der Formalphilosophie, die das classische Alterthum und von hier aus das scholastische Mittelalter beherrscht hatte. Demokrit ist der jenseitige, Baco der diesseitige Gegenpol. „Es ist besser", sagt Baco, „die Natur zu seciren, als zu abstrahiren. Das hat die Schule des Demokrit gethan, die tiefer als alle übrigen in die Natur selbst eindrang." *) Unter allen griechischen Philosophen bezeichnet Baco die Atomisten als die einsichtsvollsten, die den Sinn für echte Naturwissenschaft gehabt und fortgepflanzt haben, und welche die platonisch-aristotelische Philosophie erst dann habe verdunkeln und gleichsam überstrahlen können, nachdem die Barbaren der Völkerwanderung, die Genserich und Attila, den wissenschaftlichen Sinn in der Welt vernichtet hatten. Denn in dem gebildeten Alterthum

*) Nov. Org., Lib. I, 51.

selbst habe Demokrit nie aufgehört zu gelten. *) Demokrit und das ganze Zeitalter der vorsokratischen Naturphilosophie setzt Baco dem Ansehen des Aristoteles entgegen. „Wie sehr sich Aristoteles in Worten, statt in der lebendigen Wahrheit der Dinge bewegt habe, das zeige sich am besten", sagt Baco, „wenn man seine Philosophie mit der Anderer vergleiche, die bei den Griechen in Geltung waren. Denn die Homoiomerien des Anaxagoras, die Atome von Leucipp und Demokrit, Himmel und Erde des Parmenides, Streit und Liebe des Empedokles, das Feuer des Heraklit, welches die Körper entstehen und vergehen läßt: alle diese Principien haben doch etwas von Naturwissenschaft, sie athmen Naturleben, sie haben doch etwas gemein mit der Erfahrung und den Körpern, während die aristotelische Physik größtentheils nur mit Worten prunkt. Und Dasselbe kehrt feierlicher in der Metaphysik wieder, als ob es sich hier mehr um Dinge als um Worte handle." **)

Unter allen jenen griechischen Naturphilosophen gibt Baco den Atomisten, Demokrit an ihrer Spitze, den Vorzug. Ihre Vorstellungsweise ist die natürlichste, sie penetrirt im eigentlichen Wortverstande die Körper, denn sie verfolgt dieselben bis in ihre letzten Theile, sie ist die am meisten materialistische. Demokrit hatte

*) Op. omn., p. 652—52.
**) Nov. Org., I, Aph. 63.

den richtigen Grundsatz: daß die Materie ewig sei, daß die ewige Materie kein form- und gestaltloses Wesen, sondern vom Anbeginn durch bewegende und gestaltende Kräfte bestimmt werde; daß Materie und Kraft schlechterdings unzertrennlich seien, in der Natur der Dinge nie geschieden, und darum in der Naturerklärung wohl unterschieden, aber nicht getrennt werden dürfen. Jene form- und gestaltlose Materie, von der Plato und Aristoteles mit ihren Schülern so viel reden, ist nicht die Materie der Dinge, sondern nur die Materie jener unbestimmten und unklaren Reden, womit sich die Wortphilosophie breit macht.*) Demokrits Mangel liegt nur darin, daß er seine richtigen und unzerstörbaren Grundsätze nicht durch methodische Naturerklärung gewonnen, sondern aus dem sich selbst überlassenen Verstande vorweggenommen, daß er sie nicht physikalisch (durch Experimente) bewiesen, sondern metaphysisch behauptet hat.**) Dieser Man-

*) Atque materia ista est materia disputationum, non universi. Op., p. 654.

**) Dies ist der Grund, warum Baco seine Philosophie mit der atomistischen nicht identificirte. Er wollte physikalische Atome, nicht metaphysische. Die physikalischen Atome sind die Corpuskeln oder Partikeln, d. h. die letzten kleinsten Theile der Körper, die wir wahrnehmen und nachweisen können. Die Atome im metaphysischen oder strengen Wortverstande sind Gedankendinge, die noch kein Naturforscher je entdeckt hat. Das sah Baco sehr gut ein. Darum sagt er: „Die Sache soll nicht bis auf Atome zurückgeführt werden, die einen leeren Raum und eine beharr-

gel Demokrits trifft überhaupt die griechische Naturphilosophie, deren Charakter sich in den Atomisten am schärfsten ausprägt. Unter allen Zeitaltern der Philosophie war dieses älteste der griechischen Physiologie der Natur und Wahrheit am nächsten verwandt. Wenigstens erscheint es so in den Augen Bacos. Es erscheint ihm als das einzige, welches ernstlich nach Naturwissenschaft strebte. Die folgenden Zeitalter von Sokrates bis herunter zu Baco verschlechterten die Naturwissenschaft und damit den wissenschaftlichen Zustand überhaupt in zunehmender Degeneration. Zuerst wurde die echte Naturphilosophie verdorben und in Schatten gerückt durch die platonische Ideenlehre, die an die Stelle der Dinge Begriffe setzte, dann noch mehr durch die aristotelische Logik, die statt der Dinge und Begriffe Worte setzte, später durch die römische Moralphilosophie, zuletzt durch die christliche Theologie, die sich zur Vollendung der Barbarei und Geistesverwirrung mit der aristotelischen Philosophie vermischte.*) Jenes älteste Zeitalter allein, noch nicht verbildet durch eine falsche Philosophie, noch wenig verwirrt durch idola theatri, hatte den richtigen Instinct und die richtige Absicht. Um sie auszuführen,

---

liche Materie fälschlich voraussetzen, sondern auf wirkliche kleine Theile, die in Wahrheit existiren (ad particulas veras, quales inveniuntur). Nov. Org., Lib. II, Aph. 8, p. 330. Vgl. Lib. I, 51, 57.

*) Op. Omn., p. 654.

fehlten ihm nur die wissenschaftlichen Mittel. Ohne Instrumente, ohne Methode, wie sie waren, konnten diese ältesten Naturphilosophen nicht erfahrungsgemäß und wahrhaft physikalisch denken. Was blieb ihnen übrig, da sie die Natur nicht auf wissenschaftlichem Wege interpretiren konnten, als sie zu anticipiren? Ihre Physik wurde schon im Ursprunge Metaphysik. Es war richtig, daß sie die Principien der Dinge in den Elementen, in wirklichen Naturkräften, suchten, aber diese verwandelten sich ihnen sogleich in allgemeine Axiome. Sie fanden ihre Principien mehr durch einen divinatorischen Blick als durch gründliche Untersuchung. Ohne sichere Erfahrungsmethode waren sie angewiesen auf den bloßen Verstand. Sie hatten keine falsche Methode, sondern gar keine. Und was kann der sich selbst überlassene Verstand, da er zu wissen nicht vermag, anders als dichten? So erscheint in Bacos Augen die älteste Weisheit zwar ihrem Inhalte nach der Natur und Wahrheit verwandt, am nächsten unter allen Philosophien der Vergangenheit, aber ihrer Form nach mehr als Dichtung, denn als Wissenschaft. Natur und Wahrheit sind darin gegenwärtig, nicht als deutliche Erkenntniß, gegründet auf Erfahrung, sondern als Mythus oder als Project des dichterischen Verstandes. Hier entdeckt Baco die Verwandtschaft der griechischen Physiologie und Mythologie, und unter diesem Gesichtspunkt entsteht seine Auffassung von der Weis-

heit der Alten. Die Physiologie erscheint ihm als Dichtung, was sie in der That auch in dem ältesten Zeitalter war, und die Mythologie als Weisheit im Gewande der poetischen Erzählung, d. h. als Fabel oder als Sinnbild der Natur und ihrer Kräfte, der Menschen und ihrer Sitten: denn was kann die Dichtung anders als die Wirklichkeit abbilden? Darin also stimmen die älteste Dichtung und die älteste Weisheit überein, daß sie der einfachen Wahrheit, der sie nicht durch falsche Cultur entrückt sind, am nächsten stehen und den Sinn der Natur, von dem sie erfüllt sind, auf bildliche Weise auslegen. So weiß Baco die Mythen des Alterthums nicht anders aufzufassen, denn als Sinnbilder oder Parabeln. Den Versuch einer solchen allegorischen Erklärung machte Baco in seiner Schrift über die Weisheit der Alten. Und er gelangte, wie es scheint, auf doppeltem Wege zu diesem Gesichtspunkte. Auf dem einen entdeckte er in dem ältesten Zeitalter naturwissenschaftliche Mythen, Fabeln, die als bedeutungsvolle Theorien auftreten und, ihrer dichterischen Hülle entkleidet, sich in physiologische Sätze verwandeln, die seiner Denkart näher verwandt scheinen als alle Systeme der spätern Weisheit. Wenn aber in einigen Fällen die Mythen offenbar allegorische Bedeutung haben, warum nicht ebenso gut in vielen andern? Wenn es naturwissenschaftliche Mythen gibt, warum soll es nicht ebenso gut moralische und poli-

tische geben? So konnte Baco schließen und demnach den Versuch machen, die allegorische Erklärung, die ihm in einigen Fällen durch die Natur der Sache geboten schien, auf viele ähnliche Fälle anzuwenden. Und nicht genug, daß Baco so schließen konnte; nach der Entdeckung, die er bei seiner Revision der frühern Philosophie in dem ältesten Zeitalter derselben zu machen glaubte, mußte er sogar die allegorische Erklärung der alten Dichtungen jeder andern vorziehen. Dazu zwang ihn außerdem der Gesichtspunkt, unter dem er die Poesie als solche auffaßte. Dies ist der andere Weg, den wir meinen. Der erste führt in Weise der Induction von einer geschichtlichen Thatsache zu einem Axiom, das Baco verallgemeinert, indem er dasselbe auf viele Fälle anwendet; der andere führt in Weise der Deduction von einer allgemeinen Theorie zu einem Experiment, welches die vorausgesetzte Theorie bestätigen und an einer Reihe von Fällen beispielsweise geltend machen will. Beide treffen in einem Ziele zusammen, und dieses Ziel ist Bacos Schrift über die Weisheit der Alten. Der kürzere von beiden Wegen, der in gerader Linie auf sein Ziel lossteuert, ist der zweite, der unmittelbar aus dem Gesichtspunkte der baconischen Poetik hervorgeht.

Siebentes Capitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur Poesie.

Bei der kritischen Musterung, die Baco über die frühere Philosophie hält, sieht er sich am äußersten Ende derselben der Poesie gegenüber. Der einzige Coincidenzpunkt, den seine Philosophie mit der Vergangenheit gemein hat, liegt in dem ältesten Zeitalter, wo die Wissenschaft noch eins war mit der Dichtung. Am weitesten entfernt ist der baconische Geist von dem aristotelisch-scholastischen, er nähert sich in einer gewissen Rücksicht dem platonischen, er trifft am nächsten zusammen mit dem demokritisch-atomistischen. Hier begegnen sich die divergirenden Richtungen der baconischen und der frühern Philosophie. Sie convergiren ganz in der Nähe der Mythologie, in dem dichterischen Zeitalter der Wissenschaft, wo Philosophie und Poesie noch unmittelbar mit einander verkehrten. Hierauf gründet sich das Interesse, welches Baco an den Mythen der Alten nimmt. Dieses Interesse

hat in der baconischen Philosophie selbst einen tiefern Hintergrund, als man wohl meint, es findet seinen Unterstützungspunkt in der Affinität, die sich Baco mit dem Zeitalter der vorsokratischen Philosophie zuerkennt. Seine Erklärung der alten Mythen oder sein Verhältniß zu dieser Poesie will zum Theil wenigstens miterklärt sein aus der Stellung, welche die baconische Philosophie zu der frühern einnimmt. Denn diese Erklärung ist zum Theil wenigstens nichts Anderes als eine Uebersetzung der Mythologie in die baconische Physiologie. Insofern gehört sie zu den Exponenten, die Bacos Verhältniß zur frühern Philosophie deutlich machen. Aber es läßt sich seine Mythenerklärung auch unmittelbar aus dem Gesichtspunkte folgern, unter dem Baco die Poesie als solche auffaßt. Zu dieser Folgerung sind wir um so mehr berechtigt, als sie Baco selbst gemacht hat. Seine poetischen Grundsätze gehen seiner Mythenerklärung voraus und bilden sie vor.

I. Die baconische Poetik.*)

Die baconische Philosophie geht davon aus, den theoretischen Geist auf den praktischen zu richten: das gemeinschaftliche Ziel beider soll die menschliche Bildung sein im Sinne der gemeinnützigen Cultur, welche

*) De dignitate et augm. scient., Lib. II, cap. 13.

die menschliche Herrschaft vermehrt und das menschliche Glück in aller Weise befördert. Der praktische Geist soll die Welt erfinderisch umbilden, der theoretische soll sie erfahrungsgemäß abbilden. Was kann diese abbildliche Darstellung der Welt anders sein als Weltbeschreibung und Welterklärung? Die Weltbeschreibung ist die Geschichte der Natur und Menschheit. Die Welterklärung ist die Wissenschaft, welche erkennt, was die Geschichte berichtet. Die Geschichte gehört dem Gedächtniß an, welches unsere Erfahrungen sammelt und aufbewahrt; die Wissenschaft der Vernunft, welche jene Erfahrungen durchdenkt und auf allgemeine Gesetze zurückführt. Aber außer Gedächtniß und Vernunft hat der theoretische Menschengeist noch ein anderes Vermögen: die Einbildungskraft oder Phantasie. Es muß mithin auch ein Abbild der Welt möglich sein durch die Phantasie, welches nicht rein factisch ist, wie das Abbild der Welt im Gedächtniß, nicht rein gesetzmäßig, wie das Abbild der Welt in der Vernunft: welches sich von beiden darin unterscheidet, daß es nicht gefunden wird, sondern erfunden. Wahrnehmung und Vernunft sollen die treuen Spiegel sein, welche die Dinge reflectiren, ohne sie zu verändern. Die Phantasie dagegen ist ein Zauberspiegel, der die Dinge verändert, indem er sie abbildet. Sie imaginirt das Abbild der Welt. Dieses erfundene Weltabbild ist die Poesie. Ihr gehört in dem Reiche

des theoretischen Geistes die mittlere Provinz zwischen Geschichte und Wissenschaft. *)

In ihrem Verfahren ist die Poesie dem praktischen Geiste verwandt, denn sie ist erfinderisch, aber ihr Zweck bleibt theoretisch, denn er besteht in der bloßen Darstellung der Welt. In der Art ihrer Weltdarstellung unterscheidet sich die Poesie von der Wissenschaft und Geschichte. Diese nämlich müssen die Welt darstellen, wie sie ist; die Poesie dagegen darf sie darstellen, wie das menschliche Gemüth wünscht, daß sie sein möchte. Jene machen den menschlichen Geist den Dingen adäquat, diese die Dinge dem menschlichen Geist. „Deshalb kann die Poesie mit Recht als etwas Göttliches erscheinen, weil sie die Abbilder der Dinge unserm Wunsche gemäß erscheinen läßt, und nicht unsern Geist den Dingen unterwirft, was Vernunft und Geschichte verlangen.“ **) Was also ist die Poesie unter dem baconischen Gesichtspunkte? Das Abbild der Welt, nicht blos in, sondern auch nach unserm Geiste; das Abbild der Welt, dargestellt unter den Idolen der Phantasie. Also hier erscheint die Poesie nur als Spiegel der Welt, nicht als Spiegel der menschlichen Seele; nur als Abbild der Geschichte, nicht als Abbild des eigenen Gemüths. Es gibt mit andern Worten für Baco keine lyrische

*) De augm. scient., II, 1, p. 43.
**) De augm. scient., II, 13, p. 60.

Poesie. Das folgt mit Nothwendigkeit aus seinem Standpunkte, der dem theoretischen Geiste nur Weltabbildung, der Poesie nur phantasiegemäße Weltabbildung zuschreibt. Baco selbst erklärt: „Satiren, Elegien, Epigramme, Oden und was zu dieser Gattung gehört, entfernen wir aus der Betrachtung der Poesie und rechnen es zur Philosophie und Rhetorik." *) Hier zeigt sich die eigenthümliche Beschränkung der baconischen Poetik: sie verneint die lyrische Poesie; sie ist unvermögend, dieselbe zu erklären. Damit übersieht sie nicht blos eine ganze Welt der Poesie, die existirt, gleichviel mit welchem Namen man sie bezeichnet, sondern, was mehr ist, sie übersieht zugleich die unversiegbare Quelle aller Dichtung: sie übersieht, was die menschliche Phantasie erfinderisch macht und poetisch stimmt. Die lyrische Poesie ist der Ausdruck Dessen, was die Phantasie inspirirt und damit zum Dichten fähig und bedürftig macht, der Ausdruck Dessen, was die poetische und künstlerische Thätigkeit überhaupt bedingt und hervortreibt. Es gibt keine Kunstschöpfung ohne Phantasie; es gibt keine schaffende Phantasie, ohne ein im Innersten bewegtes Gemüth; und die lyrische Poesie sagt, was das bewegte Gemüth leidet. Wer die Poesie so er-

*) De augm. scient., Lib. II, 13. — Per poesim autem hoc loco intelligimus non aliud quam historiam confictam sive fabulam. Carmen enim stili quidam character est atque ad artificia orationis pertinet. Ibidem cap. 2, p. 43.

klärt, daß er die lyrische ausschließt, der denkt sich Poesie und Kunst überhaupt ohne schaffende Phantasie und Gemüthsbewegung; es ist also natürlich, daß er von beiden nichts übrig behält als die Prosa. Dies wird sich deutlich genug an Baco zeigen. Seine Begriffe von Poesie sind weit prosaischer als er selbst. Er beginnt damit, daß er das Urpoetische in die Rhetorik, d. h. in die Prosa verweist, nämlich die lyrische Poesie; er hört damit auf, daß er das Urprosaische als den höchsten Grad des Poetischen hinstellt, nämlich die allegorische Poesie. In seinen Augen kehrt sich die Poesie geradezu um. Wo sie aus ihrer natürlichen und ersten Quelle schöpft, da erscheint sie ihm gar nicht; wo sie im Begriff ist, sich in Prosa zu verwandeln, und nur ihre Hülle noch nicht ganz abgelegt hat, da erscheint sie ihm auf dem Höhepunkte ihrer Würde und Kraft. Denn was bleibt der Poesie übrig, wenn sie die lyrische Gattung ausschließt? Nichts als die Abbildung der Geschichte, die sie darstellt in Form der Erzählung als vergangene Begebenheit, in der Form des Dramas als gegenwärtige Handlung, in der Form des Sinnbildes als bedeutsamen Vorgang. Das poetische Abbild der Geschichte ist entweder Erzählung oder Drama oder Sinnbild; die Poesie also selbst ihren Gattungen nach episch, dramatisch, parabolisch. Von der epischen Poesie sagt Baco: historiam imitatur; die dramatische nennt er: historia spectabilis (nam constituit

imaginem rerum tanquam praesentium); die parabolische: historia cum typo (quae intellectualia deducit ad sensum).*)

Die epische Poesie grenzt an die Geschichte, die parabolische an die Wissenschaft. Jene ist Darstellung, diese Deutung der Geschichte; die Darstellung setzt die Ueberlieferung voraus, die Deutung strebt auf die Erklärung zu. Da nun Bacos ganze Aufgabe dahin zielt, aus der Geschichte (Weltbeschreibung) Wissenschaft (Welterklärung) zu machen, so begreift sich, wie ihn unter allen Gattungen der Poesie am meisten diejenige anzieht, die der Wissenschaft zunächst steht. Die parabolische ist ihm die wichtigste: „sie überragt die andern." **) Sie fesselt die Phantasie durch ihre Bilder und reizt den Verstand durch deren Bedeutsamkeit. So bildet sie gleichsam die Einleitung, die Vorschule, den ersten, kindlichen, phantasiegemäßen Ausdruck der Wissenschaft. Ihr didaktischer Werth ist in Bacos Augen zugleich der poetische. Nicht das Interesse für die Kunst, sondern für die Wissenschaft steigert hier die Bedeutung der allegorischen Poesie, sie erscheint um so viel poetischer, als sie nützlicher und der Wissenschaft dienstbarer ist als die andern poetischen Gattungen.

---

*) De augm. scient., II, 13, p. 59.

**) At poesis parabolica inter reliquas eminet. Ibidem p. 60.

Sie verwandelt die Geschichte in ein Sinnbild, in einen Typus, entweder um Geheimnisse zu verhüllen oder um Wahrheiten zu versinnlichen. Im ersten Fall ist sie mystisch, im zweiten didaktisch. Die mystische Symbolik dient der Religion, die didaktische der Wissenschaft. Die heiligen Geheimnisse der Religion werden durch Sinnbilder dem Auge der Menge ebenso verhüllt, als die Wahrheiten der Natur dadurch faßlich und Allen zugänglich gemacht werden. Menenius Agrippa überzeugte das römische Volk durch seine Fabel von der Gerechtigkeit der politischen Standesverhältnisse. Aehnlich redete auch die Wissenschaft in dem ältesten Zeitalter zu den Menschen. „Denn damals waren die Schlußfolgerungen der Vernunft neu und ungewohnt, darum mußte man die Vernunftwahrheiten durch Sinnbilder und Beispiele den Menschen anschaulich machen. Deshalb war damals Alles voll von Fabeln, Parabeln, Räthseln und Gleichnissen. Daher kamen die sinnbildlichen Körper des Pythagoras, die Fabeln des Aesop und was dergleichen mehr ist. Selbst die Sprüche der alten Weisen redeten durch Gleichnisse. Wie die Hieroglyphen älter sind als die Buchstaben, so sind die Parabeln älter als die Beweise: sie sind die durchsichtigsten Argumente und die wahrsten Beispiele." *)

---

*) De augm. scient., II, cap. 13 sub fin. Cf. Praef. De sap. vet.

Das ist der Gesichtspunkt, unter dem Baco die Sagen des Alterthums auffaßt. Diese Götter- und Wundergeschichten sind Abbilder der Welt (der Natur und Menschheit) durch die Phantasie. Aber sie sind nicht natürliche Abbilder: was können sie anders sein als bedeutsame? Sie sind weder episch noch dramatisch: was können sie anders sein als parabolisch? Sie sind weniger Abbilder als Sinnbilder der Welt, deren die älteste Weisheit bedarf, um ihre Wahrheiten zu versinnlichen. Die Wissenschaft hat das Interesse, den Sinn zu erklären, den jene Sagen bildlich, gleichsam hieroglyphisch ausdrücken. Diese Mythenerklärung, die nur eine allegorische sein kann, rechnet Baco unter die zu lösenden Aufgaben der Wissenschaft, und er selbst macht beispielshalber den Versuch einer Lösung. „Da alle bisherigen Erklärungsversuche jener parabolischen Dichtung ungenügend sind, so müssen wir eine Philosophie nach Maßgabe der alten Parabeln unter die wissenschaftlichen Aufgaben rechnen. Zu diesem Zwecke wollen wir selbst das eine oder andere Beispiel angeben. Denn für alle Arbeiten, die wir unternommen wünschen, werden wir stets entweder Vorschriften oder Beispiele aufstellen, damit es nicht scheine, daß wir nur einen oberflächlichen Blick von der Sache gehabt und wie die Augurn nur mit geistigem Auge die Gegend gemessen, aber nicht verstanden haben, selbst die Wege zu betreten. Was

nun die Poesie betrifft, so ist die Erklärung der alten Parabeln das Einzige, was wir in diesem Zweige wünschen." *)

So führt Bacos Poetik ihn geraden Weges zu seiner Schrift über die Weisheit der Alten. Hier wird an einer Reihe von Beispielen die Lösung der bezeichneten Aufgaben vorbildlich gezeigt. Und zu dieser Lösung bietet die baconische Poetik nicht blos Gesichtspunkt und Vorschrift, sondern zugleich exemplarische Fälle, die sich auch in der Schrift über die Weisheit der Alten wiederfinden. Die Sagen vom Pan, Perseus und Dionysus dienen hier gleichsam als prärogative Instanzen, um an der ersten das Sinnbild einer kosmischen oder physikalischen, an der zweiten das einer politischen, an der dritten das einer moralischen Wahrheit darzuthun. **)

II. Die baconische Erklärung der alten Mythen.***)

Die Fabel vom Eros.

Was Baco die „Philosophie nach Maßgabe der alten Parabeln" nennt, bedeutet nichts Anderes als die Auflösung der Mythen in Philosopheme, der Dichtung in Weisheit, der sinnlichen Bilder in nackte Begriffe. Einen Versuch der Art machte Baco in einer

*) De augm. scient., II, 13, p. 61.
**) Vgl. De augm. sc., II, 13 mit De sap. vet., Nr. 6, 7, 24.
***) De sapientia veterum.

sehr merkwürdigen Schrift, die gleichsam den Uebergang bildet von seinem demokritischen Gesichtspunkt zu seiner Mythenerklärung, worin Baco eine Dichtung der ältesten Zeit in seine physiologischen Grundsätze verwandelt. Ließen nämlich die Begriffe seiner Poetik keine andere Mythenerklärung übrig als die allegorische, so konnte ihm nichts gelegener sein, als wenn er denselben Mythus im Munde der alten Dichter und Philosophen zugleich antraf, wenn sich beide desselben Sinnbildes in verwandter Absicht bedienten. Und kein Mythus fesselte seine Aufmerksamkeit mehr als der naturphilosophische, dem kosmogonische Vorstellungen zu Grunde lagen. Unter den kosmogonischen Vorstellungen schien ihm keine richtiger als die Atomenlehre des Demokrit, als überhaupt diejenige Physiologie, die allen Naturerscheinungen den ewigen Stoff mit seinen wirkenden und gestaltenden Kräften zu Grunde legte. In diese Vorstellungsweise suchte daher Baco jenes Symbol aufzulösen, wodurch Dichter und Philosophen der ältesten Zeit die Entstehung der Welt erklärt und versinnlicht haben. Das ist die Fabel vom Eros, nicht als dem Sohn der Aphrodite, sondern als dem ältesten der Götter, als dem Bildner der Welt, von dem die Einen sagen, daß er grundlos (sine parente = sine causa) sei, die Andern, daß ihn die Nacht aus dem Chaos gezeugt habe. Dieser Eros mit seinen Attributen ist für Baco das Sinnbild der

ursprünglichen Materie mit ihren Kräften, und eben diese Vorstellung gilt ihm als die gründlichste und wahrste der alten Weisheit, vor Allem der Atomenlehre des Demokrit. Dieses Thema behandelt die baconische Schrift „über den Ursprung der Dinge nach den Fabeln vom Eros und Himmel, oder die Lehre des Parmenides, Telesius und besonders des Demokrit, dargestellt in der Fabel vom Eros". Auf diese Erklärung scheint Baco den größten Werth gelegt zu haben. Er wiederholt sie, so oft er kann. In der Schrift über die Weisheit der Alten kehrt sie wieder, namentlich unter den Ueberschriften „coelum sive origines", „cupido sive atomus". *)

Von allen einunddreißig Fällen, womit Baco in seiner Schrift über die Weisheit der Alten experimentirt, ist es weniger die Erklärung selbst, die uns anzieht, als der Gesichtspunkt des Erklärers, und der letztere nur deshalb, weil er von der einen Seite das Verhältniß der baconischen Philosophie zum Alterthum exponirt, von der andern eine sehr charakteristische Eigenthümlichkeit des baconischen Geistes kenntlich macht. Baco setzt voraus, daß die Mythen Parabeln sind, ohne sich im mindesten um ihre Geschichte zu

*) De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine. Op., p. 650 sq. Vgl. De sap. vet., Nr. 12 und 17.

kümmern, ohne ihren Ursprung, ihre volksthümlichen und religiösen Elemente zu untersuchen, die frühern Bildungen von spätern, die epischen Bestandtheile von den allegorischen zu sondern. Parabeln sind Gleichungen, von denen das eine Glied gegeben ist, das andere gefunden werden soll. Gegeben ist das Bild, zu finden ist der Sinn. Parabeln sind also Sinnbilder, von denen das Bild gegeben, der Sinn aufgegeben wird. Baco will die Mythen, die er als Parabeln ansieht, in Gleichnisse verwandeln. Er überschreibt deshalb jede mit der Gleichung, die als Thema ausgeführt werden soll. Die Sagen, die er ungeordnet und unkritisch an einander reiht, sind für ihn so viele Räthsel, die er mit erfinderischem Sinn und noch mehr mit erfinderischer Willkür auflöst. Da jene Dichtungen in der That nur sich selbst gleich sind und ein zweites Glied weder bedürfen noch verlangen, so ist im Auffinden des letztern Bacos Phantasie ganz sich selbst und ihrem Spieltriebe überlassen. Er verhält sich zu den Mythen ähnlich wie Aesop zu den Thieren, er dichtet sie um und legt die Wahrheit in sie hinein, die sie veranschaulichen sollen. Er allein ist in diesem Fall der allegorische Dichter. Er ist so wenig ein Interpret der Mythen als Aesop ein Zoolog.

Aber sehr charakteristisch ist in vieler Beziehung das Spiel, welches Baco mit den Mythen treibt in der ernstlichen Absicht, sie zu erklären. Wir sehen hier auf das deutlichste, wie fremd sich die baconische

Betrachtungsweise gegenüber der Poesie dem Alterthum, der Geschichte überhaupt beweist, wie wenig sie vermag, das Eigenthümliche und Ursprüngliche geschichtlicher Bildungen zu fassen, während sie doch die natürlichen Bildungen in ihrer objectiven Beschaffenheit zu erklären aus dieser Erklärung alle menschlichen Analogien zu entfernen, mit so vielem Eifer, mit so umsichtiger Sorgfalt bestrebt war. Auch zeigt sich Bacos Neigung und Talent zur Auffindung von Analogien nirgends ungebundener und willkürlicher als hier, wo ihm der glückliche Leitstern fehlte, dem sich sein combinatorischer Sinn im Reiche der Natur überlassen durfte. Seine Mythenerklärung, die vielen Tiefsinn mit ebenso vielem Leichtsinn fruchtlos verschwendet, ist ein auffallendes Beispiel solcher verfehlter Analogien, vor denen das baconische Organon selbst gewarnt hatte. Statt vieler Beispiele wollen wir eines anführen. Der Gott Pan gilt ihm als Sinnbild der Natur: wie ihm die Natur erscheint, so muß sie sich in jenem Bilde versinnlichen; in dieser Absicht muß das Alterthum den Panmythus gedichtet haben. Pan repräsentirt den Inbegriff der irdischen Dinge, die der Vergänglichkeit anheimfallen, denen die Natur eine bestimmte Lebensdauer vorschreibt: darum sind die Parzen die Schwestern des Gottes. Die Hörner des Pan spitzen sich nach oben zu: ebenso die Natur, die von den Individuen zu den Arten, von den Arten zu den Gattungen emporsteigt

und so dem Bau einer Pyramide gleicht, die sich in den Panhörnern versinnbildlicht. Diese berühren den Himmel: die höchsten Gattungsbegriffe führen aus der Physik zur Metaphysik und zur natürlichen Theologie. Der Körper des Pan ist behaart: diese Haare sind ein Symbol der Lichtstrahlen, die von den leuchtenden Körpern ausgehen. Der Pankörper ist doppelförmig, gemischt aus Mensch und Thier, aus der höhern und niedern Gattung: Dasselbe gilt von allen natürlichen Bildungen: überall zeigt sich Uebergang von der niedern Stufe zur höhern, Mischung aus beiden. Die Ziegenfüße des Gottes sind ein Symbol der aufsteigenden Weltordnung; die Panflöte ein Sinnbild der Weltharmonie, die sieben Röhre bedeuten die sieben Planeten. Der gekrümmte Stab ist das bedeutsame Zeichen des verschlungenen Weltlaufs; endlich die Echo, die sich dem Pan vermählt, veranschaulicht die Wissenschaft, die das Echo der Welt, deren Abbild und Wiederhall sein soll.

In diesem Geiste erklärt sich Baco die Mythen. Seine Erklärungen sind Travestien, denen die komische Absicht fehlt, und die gerade deshalb um so greller den Ernst der Interpretation parodiren. Den Mythen gegenüber sind diese Erklärungen nichtig; Niemand kann von uns verlangen, daß wir sie ernstlich widerlegen. Für Baco aber sind sie bedeutsam; und unsere Aufgabe konnte nur sein, diese Bedeutung zu zeigen und unsern Lesern deutlich zu machen, wie Baco

auf der Bahn seiner Philosophie zu seiner Mythenerklärung kam, denn sie war keineswegs, wie Viele meinen und wie es auf den ersten Anblick Jedem scheinen muß, ein müßiger Zeitvertreib.

Es kann nicht fehlen, daß sich hie und da auch sinnige und treffende Züge einmischen. Es gibt gewisse Mythen, denen Charaktere menschlicher Gattung aufgeprägt sind, die als menschliche Typen unsere Einbildungskraft fesseln: als ob sie Spiegelbilder der eigenen Gemüthsverfassung wären. So ist der Prometheus ein unwillkürlicher Typus geworden für die im Selbstgefühl und im Selbstgenuß der eigenen unabhängigen Kraft aufstrebenden Geister. In diesem Typus haben sich, wie in einem Vorbilde, Goethe und Baco gespiegelt. Baco sieht in dem Titanen der Mythe den erfinderischen Menschengeist, der die Natur seinen Zwecken unterwirft, die menschliche Herrschaft begründet und die menschliche Kraft ins Grenzenlose erhebt, indem er sie gegen die Götter aufrichtet. *)

Wie er im Prometheus das Vorbild des emporstrebenden, durch Erfindung mächtigen Menschengeistes sieht, so erscheint ihm Narciß als Typus der menschlichen Eigenliebe. Er benutzt die Dichtung, um mit deren Zügen den Charakter der Selbstliebe zu schildern; und wir müssen gestehen, so sehr Baco die Züge des Dichters misbraucht, so fremd seine Erklärung

*) De sap. vet., Nr. 26. Prometheus = status hominis.

dem Charakter des Mythus ist, so sehr beweist sie in ihm selbst eine feine und sinnige Menschenkenntniß. Den Dichter hat er verfehlt, aber den Charakter der Eigenliebe so menschenkundig getroffen, daß wir die Schilderung mit seinen Worten wiederholen. „Narciß, so erzählt man, war wunderbar von Gestalt und Schönheit, aber zugleich erfüllt von unmäßigem Stolz und unerträglicher Verschmähung. Selbstgefällig, wie er war, verachtete er die Andern und lebte einsam im Walde und auf der Jagd mit wenigen Gefährten, denen er Alles war. Sehnsüchtig verfolgte ihn überall die Nymphe Echo. So kam er einst auf seinen einsamen Wanderungen zu einer klaren Quelle, und hier lagerte er sich am heißen Mittage. Kaum hatte er im Wasserspiegel sein eigenes Bild erblickt, so versank er in dessen Betrachtung, staunte sich an, und ganz und gar in diese Anschauung vertieft und davon hingerissen, konnte ihn nichts von diesem Bilde entfernen. An die Stelle festgebannt, erstarrte er und verwandelte sich zuletzt in die Blume Narciß, die im ersten Frühlinge blüht und den unterirdischen Göttern, dem Pluto, der Proserpina und den Eumeniden geweiht ist. — Diese Fabel scheint die Gemüthsverfassung und die Schicksale Derer zu veranschaulichen, die Alles, was sie sind, von der Natur allein haben, ohne eigene Anstrengung, jener **Lieblinge der Natur**, die sich in Selbstliebe auflösen und gleichsam verzehren. Diese Gemüthsart bringt es mit sich, daß solche Menschen

selten im öffentlichen Leben erscheinen und sich mit den bürgerlichen Geschäften einlassen. Denn im öffentlichen Leben müssen sie manche Vernachlässigung, manche Geringschätzung erfahren, die ihr Selbstgefühl drücken und schmerzen würde. Darum leben sie lieber einsam, für sich, gleichsam im Schatten, nur mit sehr wenigen auserwählten Gefährten, und nur mit solchen, von denen sie verehrt und bewundert werden, die ihnen, wie ein Echo, in Allem, was sie sagen, beistimmen und stets mit Worten sich willfährig zeigen. Sind sie nun, wie es nicht anders sein kann, von dieser Lebensart entkräftet, ausgehöhlt, und von Selbstbewunderung verzehrt, dann ergreift sie eine unglaubliche Thatlosigkeit und Trägheit, sodaß sie ganz und gar erstarren und alles Feuer und allen Lebensmuth einbüßen. Sinnig lassen sich diese Gemüther mit den Frühlingsblumen vergleichen; im ersten Jugendalter blühen sie und werden von aller Welt bewundert, im reifen Alter täuschen und vereiteln sie die Hoffnungen, die man auf sie gesetzt hatte. Wie die Frühlingsblumen sind diese reichbegabten Naturen den unterirdischen Göttern geweiht, denn sie verschwinden spurlos, ohne der Welt etwas genützt zu haben. Denn was keine Frucht von sich gibt, sondern wie ein Schiff im Meere vorübergleitet und versinkt, das pflegten die Alten den Schatten und unterirdischen Göttern zu weihen." *)

---

*) De sap. vet., Nr. 4. Narcissus = philautia.

Man sieht aus diesem Beispiele, das wir geflissentlich gewählt haben, wie rücksichtslos Baco mit den Zügen der Dichtung umgeht. Sein Narciß ist ein anderer als der des Ovid. Gerade der dichterische Hauptzug erscheint bei Baco in sein Gegentheil verkehrt. In der Dichtung verschmäht Narciß die Echo, die ihn verfolgt; in der baconischen Erklärung sucht er die Echo als die einzige Gesellschaft, die er verträgt. Aus der sehnsüchtigen Nymphe macht Baco Parasiten, und aus dem Narciß einen allgemeinen menschlichen Typus, den er treffend und meisterhaft zeichnet.

III. Das griechische und römische Alterthum.

Baco und Shakspeare.

Für die geschichtliche und religiöse Grundlage der Mythologie hat Baco weder Sinn noch Maßstab. Er nimmt die Mythen als luftige Gebilde einer willkürlichen Phantasie, als poetische Lehrbegriffe, die er nach der Form seines Geistes erklärt und verwandelt. Aber die Mythologie bildet die Grundlage des Alterthums. So wenig er diese erkennt, so wenig ist Baco im Stande, die Welt zu beurtheilen und zu verstehen, die sich auf jener Grundlage erhebt. Er urtheilt über das Alterthum als ein Draußenstehender mit fremdem Geiste. Ihm fehlte der Sinn für die geschichtliche Eigenthümlichkeit des Alterthums, der congeniale

Verstand für das Antike, der hier, wenn irgendwo, nöthig ist zu einer eindringenden Erkenntniß. Dieser Mangel bleibt in der gesammten von Baco begründeten Aufklärung. Auch die deutsche Aufklärung hat an diesem Mangel gelitten; sie hat ihn durch Winckelmann und dessen Nachfolger ergänzt. Aber diese Ergänzung ist auf der englisch-französischen Seite ausgeblieben, und es scheint, als ob dem Geiste, der hier die Herrschaft führt, dafür die Anlage fehlt, die durch keine empirische Kenntniß erworben, geschweige ersetzt werden kann. Diese Anlage beruht auf einer Verwandtschaft, die unter den denkenden Völkern der neuen Welt das deutsche auszeichnet, vielleicht zum Ersatz für so viele andere Mängel. Wir reden hier von dem griechischen Alterthum, welches Baco nicht von dem römischen zu unterscheiden wußte. Dieser Unterschied aber ist so groß, daß er kaum den gemeinsamen Namen duldet. Das classische Alterthum im specifischen Sinn ist das griechische auf homerischer Grundlage. Baco dagegen, wie es sein Nationalgeist und sein Zeitalter mit sich brachte, erblickte das griechische Alterthum nur durch das Medium des römischen. Er hatte selbst in seiner Denk- und Empfindungsweise etwas dem römischen Geiste Verwandtes, der sich zum griechischen verhält wie die Prosa zur Poesie. Wie die griechische Mythendichtung im römischen Verstande erschien, ähnlich erscheint sie in dem baconischen. Die Römer erklärten die alten

Dichtungen in jener allegorischen Weise, die bei den spätern Philosophen nach Aristoteles, namentlich bei den Stoikern aufkam und zuerst durch Chrysipp geltend gemacht wurde. Diese spätern Philosophen waren schon auf dem Uebergange aus der griechischen Welt in die römische. So sehr sich Baco in der Vorrede seiner Schrift über die Weisheit der Alten gegen die Stoiker, vorzüglich gegen Chrysipp zu verwahren sucht, so wenig hat er ein Recht, ihre Mythenerklärung für eitler und willkürlicher zu halten als die seinige. Das ganze Zeitalter, in dem er lebte, kannte das griechische Alterthum nur im Geiste des römischen. Mit diesem sympathisirte der englische Nationalgeist vermöge seiner Weltstellung und die baconische Denkweise selbst. Zwischen dem römischen und baconischen Geiste liegt die Affinität in dem überwiegend praktischen Sinn, der Alles unter dem Gesichtspunkte des menschlichen Nutzens betrachtet und dessen letzter und größter Zweck kein anderer ist als die Vermehrung der menschlichen Herrschaft. Man darf diese Parallele durch einige Punkte verfolgen. Die Römer begehren die Herrschaft über die Völker, Baco die Herrschaft über die Natur. Beide brauchen als Mittel die Erfindung: bei den Römern ist dieses Mittel die militärische, bei Baco die physikalische Erfindung. Was dort die siegreichen Kriege, das sind hier die siegreichen Experimente. Um ihren Kriegen einen sichern Hintergrund zu geben, finden die Römer die

bürgerlichen Gesetze, welche die innern Rechtszustände befestigen und regeln. Um seine Experimente auf eine sichere Basis zu stützen, sucht Baco die natürlichen Gesetze, welche die innern Bedingungen festsstellen, unter denen die Experimente gelingen. Und bei beiden macht die Erfahrung die Richtschnur, wonach die Gesetze gebildet werden, dort in politischem, hier in naturwissenschaftlichem Verstande. Praktische Weltzwecke bestimmen die Richtung des römischen und des baconischen Geistes und erzeugen in beiden eine gewisse Verwandtschaft der Denkweise. Unter dem Gesichtspunkt des praktischen Nutzens, der von ihren nationalen und politischen Zwecken abhing, haben sich die Römer die griechische Götterwelt angeeignet, sie haben sie bürgerlich gemacht und die Phantasie daraus vertrieben. Darum neigte sich der römische Verstand von selbst zur allegorischen Erklärung der Mythen, wodurch die naive Dichtung zu einer Sache des reflectirenden Verstandes gemacht und aus der freien Schöpfung der Phantasie in ein Mittel für didaktische oder andere Zwecke verwandelt wird. Ueberhaupt ist die allegorische Erklärung poetischer Werke erst möglich mit der Frage: was will die Dichtung, wozu dient sie? Auf diese Frage ist die allegorische Erklärung eine denkbare Antwort. Die Antwort ist so prosaisch und dem Geiste der Poesie fremd als die Frage. Die Allegorie selbst dient dem Künstler, wo er sie braucht, nie zum Zweck, sondern

nur als Mittel, sie ist nie sein Object, sondern stets Instrument, und er braucht sie nur da, wo er sein Object nicht anders als mit ihrer Hülfe ausdrücken kann. Sie ist in der Poesie, wie überhaupt in der Kunst, eine Hülfsconstruction, die allemal einen Mangel beweist entweder in den natürlichen Mitteln der Kunst oder in denen des Künstlers. So läßt sich die Poesie erst dann allegorisch erklären, wenn man diese selbst so betrachtet als sie die Allegorie: nicht als Zweck, sondern als Mittel für auswärtige Zwecke. Das war die römische Auffassungsweise gegenüber den Schöpfungen der griechischen Phantasie, und damit stimmte die baconische überein.

Dieselbe Verwandtschaft mit dem römischen Geiste, dieselbe Fremdheit gegenüber dem griechischen finden wir in Bacos größtem Zeitgenossen wieder, dessen Phantasie einen so weiten und umfassenden Gesichtskreis beherrschte als Bacos Verstand. Wie konnte der griechischen Poesie gegenüber dem Verstande eines Baco gelingen, was der gewaltigen Phantasie eines Shakspeare nicht möglich war? Denn in Shakspeare stellte sich der Phantasie des griechischen Alterthums eine gleichartige und ebenbürtige Kraft gegenüber, und nach dem alten Spruche sollte doch das Gleiche durch das Gleiche am ersten erkannt werden. Aber das Zeitalter, der Nationalgeist, mit einem Worte alle die Mächte, welche den Genius eines Menschen ausmachen, und denen unter allen das Genie selbst

am wenigsten widerstehen kann, setzten hier die undurchdringliche Schranke. Sie war dem Dichter so undurchdringlich als dem Philosophen. Shakspeare vermochte so wenig griechische Charaktere darzustellen, als Baco die griechische Poesie zu erklären. Wie Baco hatte Shakspeare etwas Römisches in seinem Geist, nichts dem Griechischen Verwandtes. Die Coriolane und Brutus, die Cäsar und Antonius wußte sich Shakspeare anzueignen: er traf die römischen Helden des Plutarch, nicht die griechischen des Homer. Die letztern konnte er nur parodiren, aber seine Parodie war nicht zutreffend, so wenig zutreffend als Bacos Erklärung über die Weisheit der Alten. Es müssen verblendete Kritiker sein, die sich überreden können, die Helden der Ilias seien in den Caricaturen von Troilus und Cressida übertroffen. Diese Parodie konnte nicht zutreffend sein, weil sie von vornherein poetisch unmöglich war. Schon der Versuch, den Homer zu parodiren, beweist, daß man ihm fremd ist. Denn was sich nie parodiren läßt, ist das Einfache und Naive, das in Homer seinen ewigen und unnachahmlichen Ausdruck gefunden. Eben so gut könnte man Caricaturen machen auf die Statuen des Phidias! Wo die dichtende Phantasie nie aufhört, einfach und naiv zu sein, wo sie sich nie verunstaltet durch Ziererei oder Unnatur, da ist das geweihte Land der Poesie, in dem der Parodist keine Stelle findet. Dagegen läßt sich eine Parodie denken, wo sich der Man-

gel an Einfachheit und Natürlichkeit fühlbar macht, ja sie kann hier als poetisches Bedürfniß empfunden werden. So konnte Euripides, der oft genug weder einfach noch naiv war, parodirt werden, und Aristophanes hat gezeigt, wie treffend. Selbst Aeschylus, der nicht immer ebenso einfach als groß blieb, konnte nicht ganz der parodirenden Kritik entgehen. Aber Homer ist sicher! Ihn parodiren heißt, ihn verkennen und so weit außer seiner Tragweite stehen, daß man nichts mehr von der Wahrheit und dem Zauber homerischer Dichtung empfindet. Hier standen Shakspeare und Baco. Die Phantasie Homers und Alles was durch diese Phantasie angeschaut und empfunden sein will, blieb ihnen fremd, und das war nicht weniger als das griechisch-classische Alterthum. Man kann den Aristoteles nicht verstehen ohne den Plato, und ich behaupte: man kann die platonische Ideenwelt nicht mit verwandtem Geiste anschauen, wenn man nicht vorher mit verwandtem Geiste die homerische Götterwelt empfunden hat. Ich rede von der Form des platonischen Geistes, nicht von seinen logischen Materien; der homerische Glaube (dogmatisch genommen) war freilich nicht der platonische, so wenig als der des Phidias. Aber diese dogmatischen oder logischen Differenzen sind weit geringer als die formale und ästhetische Verwandtschaft. Die Conceptionen Platos sind von homerischer Abkunft.

Diesen Mangel geschichtlicher Weltanschauung theilt

Baco mit Shakspeare neben so vielen Vorzügen, die sie gemein haben. In die Parallele Beider, welche Gervinus in der Schlußbetrachtung seines „Shakspeare“ mit der ihm eigenthümlichen Kunst der Combination gezogen und durch eine Reihe treffender Punkte durchgeführt hat, gehört auch die ähnliche Stellung Beider zum Alterthum, ihre Verwandtschaft mit dem römischen Geiste, ihre Fremdheit gegenüber dem griechischen. *) Beide hatten in eminenter Weise den Sinn für Menschenkenntniß, der das Interesse am praktischen Menschenleben und an der geschichtlichen Wirklichkeit sowohl voraussetzt als hervorruft. Diesem Interesse entsprach der Schauplatz, auf dem sich die römischen Charaktere bewegten. Hier begegneten sich Baco und Shakspeare, in dem Interesse an diesen Objecten und in dem Versuch, sie darzustellen und nachzubilden: diese Uebereinstimmung erleuchtet ihre Verwandtschaft mehr als jedes andere Argument. Dabei findet sich keine Spur einer wechselseitigen Berührung. Baco erwähnt Shakspeare nicht einmal da, wo er von der dramatischen Poesie redet, er geht an dieser mit einer allgemeinen und oberflächlichen Bemerkung vorüber, die weniger auf sie selbst als auf das Theater und dessen Nutzen gerichtet ist; und was sein eigenes Zeitalter betrifft, so redet Baco von dem moralischen Werth des Theaters

*) Shakspeare von Gervinus, Bd. IV, S. 343 fg.

gel an Einfachheit und Natürlichkeit fühlbar macht, ja sie kann hier als poetisches Bedürfniß empfunden werden. So konnte Euripides, der oft genug weder einfach noch naiv war, parodirt werden, und Aristophanes hat gezeigt, wie treffend. Selbst Aeschylus, der nicht immer ebenso einfach als groß blieb, konnte nicht ganz der parodirenden Kritik entgehen. Aber Homer ist sicher! Ihn parodiren heißt, ihn verkennen und so weit außer seiner Tragweite stehen, daß man nichts mehr von der Wahrheit und dem Zauber homerischer Dichtung empfindet. Hier standen Shakspeare und Baco. Die Phantasie Homers und Alles was durch diese Phantasie angeschaut und empfunden sein will, blieb ihnen fremd, und das war nicht weniger als das griechisch-classische Alterthum. Man kann den Aristoteles nicht verstehen ohne den Plato, und ich behaupte: man kann die platonische Ideenwelt nicht mit verwandtem Geiste anschauen, wenn man nicht vorher mit verwandtem Geiste die homerische Götterwelt empfunden hat. Ich rede von der Form des platonischen Geistes, nicht von seinen logischen Materien; der homerische Glaube (dogmatisch genommen) war freilich nicht der platonische, so wenig als der des Phidias. Aber diese dogmatischen oder logischen Differenzen sind weit geringer als die formale und ästhetische Verwandtschaft. Die Conceptionen Platos sind von homerischer Abkunft.

Diesen Mangel geschichtlicher Weltanschauung theilt

Baco mit Shakspeare neben so vielen Vorzügen, die sie gemein haben. In die Parallele Beider, welche Gervinus in der Schlußbetrachtung seines „Shakspeare" mit der ihm eigenthümlichen Kunst der Combination gezogen und durch eine Reihe treffender Punkte durchgeführt hat, gehört auch die ähnliche Stellung Beider zum Alterthum, ihre Verwandtschaft mit dem römischen Geiste, ihre Fremdheit gegenüber dem griechischen. *) Beide hatten in eminenter Weise den Sinn für Menschenkenntniß, der das Interesse am praktischen Menschenleben und an der geschichtlichen Wirklichkeit sowohl voraussetzt als hervorruft. Diesem Interesse entsprach der Schauplatz, auf dem sich die römischen Charaktere bewegten. Hier begegneten sich Baco und Shakspeare, in dem Interesse an diesen Objecten und in dem Versuch, sie darzustellen und nachzubilden: diese Uebereinstimmung erleuchtet ihre Verwandtschaft mehr als jedes andere Argument. Dabei findet sich keine Spur einer wechselseitigen Berührung. Baco erwähnt Shakspeare nicht einmal da, wo er von der dramatischen Poesie redet, er geht an dieser mit einer allgemeinen und oberflächlichen Bemerkung vorüber, die weniger auf sie selbst als auf das Theater und dessen Nutzen gerichtet ist; und was sein eigenes Zeitalter betrifft, so redet Baco von dem moralischen Werth des Theaters

---

*) Shakspeare von Gervinus, Bd. IV, S. 343 fg.

mit großer Geringschätzung. Aber man muß auch Bacos Verwandtschaft mit Shakspeare nicht in seinen ästhetischen Begriffen, sondern in den moralischen und psychologischen aufsuchen. Seine ästhetischen Begriffe folgen zu sehr dem stofflichen Interesse und dem utilistischen Gesichtspunkt, um die Kunst als solche in ihrem selbständigen Werthe zu treffen. Indessen das hindert nicht, daß Bacos Art, Menschen zu beurtheilen und Charaktere aufzufassen, mit Shakspeare zusammentraf; daß er den Stoff der dramatischen Kunst, das menschliche Leben, ähnlich vorstellte als der große Künstler selbst, der diesen Stoff wie Keiner zu gestalten wußte. Ist nicht das unerschöpfliche Thema der shakspeareschen Dichtung die Geschichte und der naturgemäße Gang der menschlichen Leidenschaften? Ist nicht in der Behandlung dieses Themas Shakspeare unter allen Dichtern der größte und einzige? Und eben dieses Thema setzt Baco der Moralphilosophie zur vorzüglichen Aufgabe. Er tadelt den Aristoteles, daß er die Affecte nicht in der Ethik, sondern in der Rhetorik behandelt, daß er nicht ihre natürliche Geschichte, sondern ihre künstliche Erregung ins Auge gefaßt habe. Auf die natürliche Geschichte der menschlichen Affecte richtet Baco die Aufmerksamkeit der Philosophie. Er vermißt die Kenntniß davon unter den Wissenschaften. „Die Wahrheit zu reden", sagt Baco, „so sind die vorzüglichen Lehrer dieser Wissenschaft die Dichter und Geschichtschreiber,

die nach der Natur und dem Leben darstellen, wie die Leidenschaften aufgeregt und entzündet werden müssen, wie gelindert und besänftigt, wie gezügelt und bezähmt, um nicht auszubrechen, wie die gewaltsam unterdrückten und verhaltenen Leidenschaften sich dennoch verrathen, welche Handlungen sie hervorbringen, welchen Wechseln sie unterliegen, welche Knoten sie schürzen; wie sie einander gegenseitig bekämpfen und widerstreben." *) Eine solche lebensvolle Schilderung verlangt Baco von der Moral. Er verlangt damit nichts Geringeres als eine Naturgeschichte der Affecte: genau Dasselbe, was Shakspeare geleistet hat. Welcher Dichter hätte es besser geleistet als er? Welcher hätte den Menschen und seine Leidenschaften, wie sich Baco ausdrückt, mehr „ad vivum" gezeichnet? „Die Dichter und Geschichtschreiber", meint Baco, „geben uns die Abbilder der Charaktere; die Ethik soll nicht diese Bilder selbst, wohl aber deren Umrisse aufnehmen: die einfachen Züge, welche die menschlichen Charaktere bestimmen. Wie die Physik die Körper seciren soll, um ihre verborgenen Eigenschaften und Theile zu entdecken, so soll die Ethik in die menschlichen Gemüthsverfassungen eindringen, um deren geheime Dispositionen und Anlagen zu erkennen. Und nicht die innern Anlagen, auch die äußern Bedingungen, welche die menschlichen Charaktere mit ausprä-

*) De augm. scient., Lib. VII, cap. 3, p. 200.

gen, will Baco in die Ethik aufgenommen wissen: alle jene Eigenthümlichkeiten, die sich der Seele mittheilen von Seiten des Geschlechts, der Lebensstufe, des Vaterlandes, der Körperbeschaffenheit, der Bildung, der Glücksverhältnisse u. s. f." *) Mit einem Wort: er will den Menschen betrachtet wissen in seiner Individualität: als ein Product von Natur und Geschichte, durchgängig bestimmt durch natürliche und geschichtliche Einflüsse, durch innere Anlagen und äußere Einwirkungen. Und genau so hat Shakspeare den Menschen und sein Schicksal verstanden: er faßte den Charakter als ein Product dieses Naturells und dieser geschichtlichen Stellung und das Schicksal als ein Product dieses Charakters. Wie groß Bacos Interesse für solche Charakterschilderungen war, zeigt sich darin, daß er selbst sie zu machen versuchte. Er entwarf in treffenden Zügen das Charakterbild von Julius Cäsar, in flüchtigen Umrissen das von Augustus. **) Beide faßte er in ähnlichem Geiste auf, als Shakspeare. Er sah in Cäsar Alles vereinigt, was an Größe und Adel, an Bildung und Reiz der römische Genius zu vergeben hatte, er begriff diesen Charakter als den größten und gefährlichsten, den die römische

*) Ibidem p. 199.

**) Imago civilis Julii Caesaris. Im. civ. Augusti Caesaris, p. 1320 sq.

Welt haben konnte. Und was bei der Analyse eines Charakters stets die Probe der Rechnung macht, Baco erklärte den Charakter Cäsars so, daß er sein Schicksal miterklärte. Er sah, wie Shakspeare, daß es in Cäsar die Neigung zum monarchischen Selbstgefühl war, die seine großen Eigenschaften und zugleich deren Verirrungen beherrschte, wodurch er der Republik gefährlich und seinen Feinden gegenüber blind wurde. „Er wollte", sagt Baco, „nicht der Größte unter Großen, sondern Herrscher unter Gehorchenden sein." Seine eigene Größe verblendete ihn so, daß er die Gefahr nicht mehr kannte. Das ist derselbe Cäsar, den Shakspeare sagen läßt: „Ich bin gefährlicher als die Gefahr, wir sind zwei Leuen, an einem Tage geworfen, doch ich der ältere und der schrecklichere!" Wenn Baco zuletzt Cäsars Verhängniß darin sieht, daß er seinen Feinden verzieh, um mit dieser Großmuth der Menge zu imponiren, so zeigt er uns ebenfalls den verblendeten Mann, der den Ausdruck seiner Größe auf Kosten seiner Sicherheit steigert.

Es ist sehr charakteristisch, daß Baco unter den menschlichen Leidenschaften am besten den Ehrgeiz und die Herrschsucht, am wenigsten die Liebe begriff, die er am niedrigsten schätzte. Sie war ihm so fremd als die lyrische Poesie. Doch erkannte er in einem Fall ihre tragische Bedeutung. Und gerade aus diesem Fall hat Shakspeare eine Tragödie gelöst.

Bacon's Essays in Montagu p. 31.

„Große Seelen und große Unternehmungen", meint Baco, „vertragen sich nicht mit dieser kleinen Leidenschaft, die im menschlichen Leben bald als Sirene, bald als Furie auftritt. Jedoch", fügt er hinzu, „ist hiervon Marcus Antonius eine Ausnahme." *) Und in Wahrheit, von der Kleopatra, wie sie Shakspeare aufgefaßt hat, läßt sich treffend sagen, daß sie dem Antonius gegenüber Sirene und Furie zugleich war.

*) Sermones fideles, X, de amore, p. 1153.

Achtes Capitel.

Die baconische Philosophie als die „große Instauration" der Wissenschaft. Organon und Encyklopädie.

Nachdem wir über den Gesichtspunkt im Klaren sind, den Baco der frühern Philosophie entgegensetzt und worauf er die seinige gründet, so beschreiben wir jetzt von diesem Punkte aus den wissenschaftlichen Horizont des baconischen Geistes. Seine Philosophie ist ein völlig neues Gebäude, auf andern Grundlagen und zu einem andern Zweck errichtet, als alle frühern. Es hat mit diesen so wenig gemein, daß es sich nicht einmal auf ihre Trümmer gründet. Baco läßt sie stehen, diese alten Gebäude der Philosophie, nachdem er gezeigt hat, wie unsicher sie sind und wie wenig geeignet, von der Menschheit bewohnt zu werden. Auf einem noch nicht bebauten Terrain will er mit noch nie gebrauchten Werkzeugen seinen neuen Bau aufführen. Das Instrument, welches er zu diesem Bau anwendet, ist das Neue Organon; der Grundriß,

wonach er ihn aufführt, sind die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften, gleichsam die neue Karte des „globus intellectualis“; das ganze Gebäude selbst nennt Baco „Instauratio magna“. Es soll kein restaurirtes, sondern ein vollkommen neues Gebäude sein. Wir kennen bereits den Plan und das Werkzeug; es bleibt uns nichts übrig, als die Einrichtung im Einzelnen kennen zu lernen. Den einmüthigen Plan, der das Ganze durchdringt, bildet der auf neue Entdeckungen und Erfindungen gerichtete Geist, der in keinem andern Gebäude der Philosophie wohnen kann als in einer auf Welterfahrung gegründeten Wissenschaft, die keine andere Welterfahrung brauchen kann als die experimentale, dessen Erfahrung und Wissenschaft sich vor allen andern Objecten auf die Natur richten. Es sind also vier Hauptstücke, aus denen die baconische Instauratio magna besteht: der Grundriß, das Organon, die experimentale Naturgeschichte (historia naturalis et experimentalis), deren Objecte die Welterscheinungen (phaenomena universi) sind, und die darauf gegründete Wissenschaft. Wir können die beiden letzten Theile, um im Bilde zu bleiben, gleichsam die Stockwerke in dem pyramidalen Gesammtbau der Philosophie nennen. Die Weltbeschreibung ist das untere, die Wissenschaft das obere Stockwerk. Beide verknüpft Baco durch die Leiter des Verstandes, die aus der Erfahrung zur Wis-

senschaft emporführt (scala intellectus sive filum labyrinthi), und durch gewisse, nicht aus Idolen, sondern aus gesunder Erfahrung geschöpfte Anticipationen der Wissenschaft, vorläufige Theorien (prodromi sive anticipationes philosophiae secundae), wozu die Erfahrung den Forscher drängt, die nur bis auf Weiteres gelten, also stets der wissenschaftlichen Berichtigung offen sind. Sie unterscheiden sich darin von den tadelnswerthen Anticipationen, daß sie das Bewußtsein haben, nicht schließlich, sondern nur vorläufig zu gelten. Dieses ist demnach die Eintheilung der Instauratio magna:

1) De dignitate et augmentis scientiarum.
2) Novum Organon.
3) Historia naturalis et experimentalis.
4) Scala intellectus.
5) Prodromi sive anticipationes phil. sec.
6) Scientia activa.

Von diesen Theilen ist nur der erste vollendet, der den Grundriß zum Ganzen bildet; die übrigen sind Fragmente, Entwürfe, Stückwerke geblieben: selbst von dem Neuen Organon ist nur der erste Theil ausgeführt, der zweite sollte die Hülfsmittel des Verstandes umfassen, aber er hat davon nur eines, welches wir kennen gelernt haben, specificirt und die übrigen in Aussicht gelassen. Die ausführlichste Schrift innerhalb des dritten Theils sind die zehn Centurien experimentaler Naturgeschichte (silva silvarum

sive historiae naturales). — Es wäre sehr unverständig, aus dieser fragmentarischen Verfassung seiner Philosophie Baco einen Vorwurf zu machen. Es hieße ihm vorwerfen, daß er nicht Jahrhunderte gelebt habe. Einzelne Theile könnten vollständiger ausgeführt sein, ohne Zweifel, wenn Baco mehr Zeit darauf hätte verwenden können. Aber das Ganze mußte unvollendet bleiben nach der Anlage, die ihm inwohnt, und nach Bacos eigenem Plane. Er wollte kein System machen, sondern einen Anfang. Und diesen folgenreichen Anfang hat Baco gemacht, in diesem Sinne hat er sein Werk vollendet, selbst wenn er bei weitem nicht so viel geschrieben hätte, als uns vorliegt. Die durchbrechende Kraft seines Werks lag in dem neuen Grundriß und in dem Neuen Organon; um diese Kraft zu vermehren, dazu bedurfte es nicht „des Waldes der Wälder". Er selbst wußte zu gut, daß die Zeit fortschreitet und die Systeme der Philosophen auflöst, auch wenn sie noch so fest gegründet, so hermetisch geschlossen scheinen: deshalb war es vom Anfang an seine Absicht, eine Philosophie einzuführen, die nicht trotz der Zeit bestehen, sondern mit ihr fortschreiten sollte. Er suchte die zeitliche Wahrheit. Vielleicht ist unter allen Philosophen Baco der einzige gewesen, der sich dem Flusse der Zeit nicht widersetzen, sondern ein Werk schaffen wollte, leicht genug, um immer von diesem Flusse getragen zu werden. Dieses Werk konnte kein System, kein

abgeschlossenes Ganze, kein schweres Lehrgebäude werden; es mußte Fragment bleiben, Versuch, kaum mehr als Grundriß und Werkzeug: das Fragment sollte vermehrt, der Versuch fortgesetzt, der Grundriß ausgeführt, das Werkzeug gebraucht und verbessert werden. Das fragmentarische Ansehen seiner Philosophie erscheint consequent und innerlich bedingt, sobald man sich genau in den baconischen Gesichtspunkt stellt. Wo die Tadler dieser Philosophie auf die Lücken hinweisen, die sie hat, da weht eine wohlthätige Zugluft, für die Baco geflissentlich Raum gelassen. In seinen Theorien sind manche Widersprüche, zwar bei weitem so viele nicht, als unsere Kritikaster wahrnehmen, es finden sich manche sachliche Ungenauigkeiten und viele physikalische Irrthümer, die Baco mit seinem Zeitalter theilt, aber man kann alle diese Widersprüche, Ungenauigkeiten und Irrthümer abziehen, ohne den Werth und die Macht der baconischen Philosophie um ein Haar zu verkleinern. Diese Macht hat die Geschichte bewiesen. Die Unvollständigkeit seines Werks hat Baco selbst gewußt und gewollt. Er sagt am Schluß seines Grundrisses, den wir füglich die neue Encyklopädie der Wissenschaften nennen: „Man kann mir vorwerfen, daß meine Worte ein Jahrhundert erfodern, wie einst Themistokles zu dem Gesandten eines Fleckens sagte, als dieser Großes verlangte: Deine Worte sollten einen Staat hinter sich haben! Ich antworte: vielleicht ein ganzes

Jahrhundert zum Beweisen und einige Jahrhunderte zum Vollenden."

Ihrer Natur nach konnte die baconische Philosophie keine andere Gestalt annehmen als die des Entwurfs, keine andere Darstellung haben als die encyklopädische und aphoristische. Alle Theile seines großen Erneuerungswerks sind Entwürfe geblieben; die beiden vorzüglichsten, die er am meisten ausgeführt, am gründlichsten bearbeitet hat, sind sein Grundriß und sein Organon: jener besteht in einer encyklopädischen Uebersicht und Aussicht des menschlichen Wissens, dieses in Aphorismen. Ueberhaupt hatte Baco weit weniger das Bedürfniß ausführlicher als übersichtlicher Darstellung. Seine größern Schriften, wie die Bücher von der Vermehrung der Wissenschaften und das Neue Organon, waren nicht ausgeführte, sondern nur erweiterte Entwürfe. Die zwei Bücher seiner Encyklopädie, die zuerst in englischer Sprache erschienen, erweiterte Baco zu den neun Büchern De dignitate et augmentis scientiarum. Seine Gedanken und Meinungen (Cogitata et Visa) erweiterte er zum Novum organon. Aber weit entfernt, diese erweiterten Entwürfe auszuführen oder zu vollenden, war Baco vielmehr auf eine Abbreviatur derselben bedacht. So ist seine Descriptio globi intellectualis eine Encyklopädie im verkleinerten Maßstab; so sind seine „Impetus philosophici" eine verkleinerte Darstellung der Instauratio magna, und dort findet sich

von dem Neuen Organon eine ganz zusammengedrängte und kleinste Darstellung in dessen „Delineatio et argumentum".

Unstreitig ist das Neue Organon die reifste und eigenthümlichste Frucht des baconischen Geistes. Wenn jene Schrift, welche Baco „die größte Geburt der Zeit" nannte, wirklich der erste Entwurf dazu war, so dauerte es mehr als zwanzig Jahre, bevor in seinen „Gedanken und Meinungen" das Programm des Organons erschien, und diesem Programm folgte erst nach acht Jahren das Organon selbst. So viel steht fest, daß Baco zwanzig Jahre an diesem Werk gearbeitet und daß er zwölfmal dasselbe umgearbeitet hat. Das baconische Organon entwickelte sich ebenso langsam als Lockes „Versuch über den menschlichen Verstand", ebenso bedächtig als Kants „Kritik der reinen Vernunft". Nicht der Inhalt allein, auch die Form, in welcher das Buch verfaßt ist, foderte im Sinne Bacos eine lange und gründliche Vorbereitung. Wir haben gesagt, daß diese Form in Aphorismen bestand. Und Baco selbst erklärt in seiner Encyklopädie, wo er bei Gelegenheit der Rhetorik von der Kunst des wissenschaftlichen Vortrags handelt, daß die Darstellungsweise in Aphorismen, wenn sie nicht ganz oberflächlich sein wolle, aus der Tiefe und dem Mark der Wissenschaften geschöpft werden müsse und einen Schatz der gründlichsten Kenntnisse voraussetze. Als Baco diese Stelle schrieb, hatte er ohne Zweifel sein

Organon im Sinn, wenn er es auch nicht, wie an andern Orten, ausdrücklich citirt.

Die Darstellungen Bacos lassen alle einen Punkt außer Acht, der zur Beurtheilung des Philosophen wichtig ist: nämlich eine kritische Vergleichung zwischen seiner Encyklopädie und seinem Organon. Eine solche Untersuchung würde Vieles dazu beitragen, die Widersprüche zu lösen oder zu erklären, welche man zu begierig auf Baco häuft. Ueberhaupt sollte man die Aussprüche eines Philosophen nicht nach Willkür abreißen und zusammenwerfen, sondern nach dem Orte beurtheilen, wo sie sich finden. Die Verschiedenheit des Zeitpunkts und der Absicht, worin die Schriften verfaßt worden, können sehr oft die Verschiedenheit der Urtheile erklären. Was die baconische Encyklopädie und das Neue Organon betrifft, so sind weder die Zeitpunkte, noch die Tendenzen, noch die Formen der Abfassung dieselben. Der erste Entwurf der Encyklopädie erschien mehrere Jahre früher als der erste Entwurf des Organons und funfzehn Jahre vor dem Organon selbst; die erweiterte Encyklopädie erschien zwei Jahre nach dem Organon. Im Geiste Bacos gehen beide Arbeiten neben einander her und stehen im Wechselverkehr; das Organon stützt sich in manchen Punkten sichtbar auf die Encyklopädie, diese verweist auf das Organon, als die neue, von ihr gefoderte Logik. Wir müssen hier den Zeitpunkt der Conception genau unterscheiden von dem der Aus-

bildung. Ohne Zweifel war die Conception des Organons im Geiste Bacos früher als die der Encyklopädie; dagegen die Ausbildung langsamer, gründlicher und darum so viel später als der erste encyklopädische Entwurf. In der Gestalt, worin uns das Organon vorliegt, bildet es die reinste und schärfste Ausprägung der baconischen Philosophie. Das Instrument, welches Baco schon lange besaß, und nach dem er sich gewiß zuerst umsah, erscheint in dieser Gestalt am meisten geschärft und zugespitzt. Die ganze destructive Seite („pars destruens") der baconischen Philosophie tritt deshalb im Organon am deutlichsten hervor, weit unverholener als in der Encyklopädie. Man kann bemerken, daß die zweite Redaction der Encyklopädie, jene neun Bücher De augmentis, in manchen Punkten, wie z. B. in der Schätzung der Mathematik, weit negativer urtheilen als der erste Entwurf in englischer Sprache. Die Schrift De augmentis steht dem Organon um so viel näher. Daraus läßt sich schließen, daß zur Zeit des ersten encyklopädischen Entwurfs das baconische Organon noch bei weitem so scharf nicht ausgebildet war; man darf deshalb die gesammte baconische Philosophie unter dem Gesichtspunkt des Organons beurtheilen, dessen Conception ihr vorangeht, dessen Ausführung sie beherrscht, nach dessen Richtschnur sie fortschreitet. Das ist der Grund, der unsere Darstellung bestimmt hat.

Vergleichen wir die Encyklopädie mit dem Organon,

so finden wir in beiden denselben baconischen Geist in verschiedenen Zeitpunkten und beschäftigt mit verschiedenen Aufgaben. Eine Encyklopädie will aufbauen; eine Methodenlehre muß wegräumen, was ihr im Wege steht. Dort soll gleichsam das „Magazin des menschlichen Geistes" angefüllt, hier soll „die Tenne" desselben gefegt werden. Jene Aufgabe ist eine materiale, diese eine formale. Die Kritiker haben in der baconischen Philosophie eine Menge Widersprüche und Antinomien gefunden: wo Baco etwas bejaht, das er an andern Orten verneint. Unter diesen Antinomien werden viele gewiß so zusammengesetzt sein, daß sich ihre Thesis in den encyklopädischen Schriften, ihre Antithesis im Neuen Organon findet. Aus einer vergleichenden Kritik erklären sich leicht jene Widersprüche, die in dem biegsamen und beweglichen Geiste Bacos so schroff nicht sind, als sie Andern scheinen. Er schont oft nur, was er zu bejahen scheint. Er will nicht immer vernichten, was er in Abrede stellt. Ueberhaupt sind die baconischen Aussprüche nie so spröde und unbedingt, daß nicht irgend eine Retractation noch möglich wäre, sei es im bejahenden oder verneinenden Sinn. Ich kann hier auf die genaueste Vergleichung der beiden Hauptwerke nicht eingehen. Aber ich will die wichtigsten Differenzpunkte mit Wenigem anmerken. Im Allgemeinen genommen, spricht das Neue Organon die verneinende Seite der baconischen Philosophie deutlicher und entschiedener aus

als die Schrift De augmentis. Alle diese Verneinungen lassen sich auf ein Princip zurückführen: sie entspringen aus dem physikalischen Gesichtspunkt, der sich in das Centrum der baconischen Philosophie stellt und im Reiche der Wissenschaft die Hegemonie übernehmen will. Unter diesem Gesichtspunkte widersetzt sich die baconische Philosophie, so schroff sie kann, dem Aristoteles, der Scholastik, Metaphysik und Theologie. Nun macht sich der physikalische Gesichtspunkt in dem Neuen Organon weit ausschließender geltend, drängt sich weit mehr hervor, als in den Büchern über die Vermehrung der Wissenschaften, wo er sich mit einer Provinz begnügt. Darum treten hier die antiaristotelische und antischolastische Richtung mehr zurück, sowie der Gegensatz zur Religion und Theologie. In der Schrift De augmentis finden sich viele anerkennende Urtheile über Aristoteles, im Neuen Organon kaum eines. Hier wird zu wiederholten malen und immer sehr nachdrücklich erklärt, daß die Physik die Grundlage aller Wissenschaften sei. In der Encyklopädie dagegen anerkennt die Physik über sich die Metaphysik, unter sich, als Grundlage aller Wissenschaften, eine sogenannte erste Philosophie, von der das Neue Organon, wie von der Metaphysik, kaum mehr redet. Die Gegensätze zwischen Religion und Philosophie lassen sich an vielen Stellen des Organons laut genug vernehmen, während sich in der Schrift De augmentis die Wissenschaft demüthig genug der Re-

ligion unterordnet. Hier gibt es innerhalb der Philosophie eine sogenannte natürliche Theologie, die einen gewissen wissenschaftlichen Grad behauptet, während das Organon der platonischen Philosophie den Vorwurf macht, daß sie die Wissenschaft durch natürliche Theologie verunstaltet habe! Wäre der Baconismus ein System im strengen Sinne, so würden jene Widersprüche und Antinomien schwerer ins Gewicht fallen als jetzt, da er kein System ist und sein will, sondern Anfangspunkt einer neuen und weit angelegten Bildung, Instrument, Wegweiser. Aus seiner genetischen Entwickelung, die eine fortschreitende ist, lassen sich diese widersprechenden Aeußerungen leicht erklären. Die Entwickelung Bacos war eine andere, als wir an unsern Philosophen gewohnt sind. Sein Standpunkt wurde allmälig nicht positiver, sondern negativer und erreichte im Organon die Spitze. Auf dieser Spitze konnte Baco sagen: „ich stehe allein", während er sich in seinen encyklopädischen Schriften vorsichtiger von den aristotelisch-scholastischen Ueberlieferungen entfernte. Aber der Wille, sich davon zu trennen, liegt auch hier deutlich am Tage. Daß diese Vorsicht zugleich eine Rücksicht sein mochte für den theologisch gesinnten König, dem Baco seine Schrift widmete, will ich gar nicht bestreiten. Denn solche Rücksichten zu nehmen, war Baco der Mann. Indessen sind das nur beiläufige Erklärungsgründe sehr untergeordneter Art; sie dürfen schon deshalb nicht als

voll gelten, weil unter demselben Könige auch das Neue Organon erschien. Namentlich Bacos französische Gegner möchten ihn gern auch in der Philosophie als einen bloßen Höfling erscheinen lassen, der den königlichen Ansichten zu Gefallen die seinigen verhüllt habe. *) Aber er hat unter manchen Widersprüchen seine neuen Ideen so deutlich und rückhaltslos dargethan, daß kein Denkender im Zweifel blieb, was Baco wollte.

Die Differenzpunkte zwischen den beiden Hauptwerken Bacos zugegeben, so steht doch über beiden als der höhere und gemeinschaftliche Gesichtspunkt die Instauratio magna. Die Widersprüche, wo sie sich auch finden, sind nirgends so ungereimt, daß sie nicht leicht könnten aufgeklärt werden, nirgends so schwierig, daß sie Bacos wahre Gedanken unkenntlich machen. Die Differenzen sind nicht so groß, daß sie den Geist seiner Philosophie entzweien. Die Wissenschaft zu erneuern: das ist die einmüthige Aufgabe seiner Encyklopädie und seines Organons. Unter diesem Gesichtspunkte zeichnet Baco hier eine neue Methode der wissenschaftlichen Untersuchung, revidirt und sichtet er dort das wissenschaftliche Material. Er ordnet die Fächer, setzt sie in gegenseitige Verbindung und Communication und bezeichnet im Reiche des menschlichen Wissens diejenigen Gebiete, welche noch brach liegen und

*) Siehe unten Cap. X, Nr. III.

die von jetzt an bebaut werden sollen. Wie Columbus durch seine Entdeckungen die Karte der Erde veränderte, so verändert Baco die Karte der Wissenschaft, indem er deren Gebiet zugleich eintheilt und erweitert. Er findet für die Wissenschaft neue Ordnungen und neue Aufgaben, er macht zugleich ihren Geographen und Entdecker. In beiden Neuerungen erscheinen die Grundzüge seines Geistes: die Richtung auf das Ganze und der Trieb nach neuen Entdeckungen, welcher den eigentlichen Impuls seiner Philosophie ausmacht. Die Richtung auf das Ganze will eine die Welt umfassende und abbildende Wissenschaft: in dieser Absicht sucht Baco eine vollständige Eintheilung des menschlichen Wissens, einen encyklopädischen Grundriß. Der Trieb nach neuen Entdeckungen spählt überall nach den noch ungelösten Aufgaben der Wissenschaft; derselbe Trieb, der den Columbus einen Erdtheil vermissen ließ und deshalb über den Ocean hinausführte, ergreift den Geist Bacos und läßt ihn so viele Theile des globus intellectualis vermissen und auffinden. So wird sein encyklopädischer Grundriß zugleich ein Desiderienbuch der Wissenschaft.

Es leuchtet uns vollkommen ein, wie dieser aufstrebende und wissensdurstige Geist unter den Aufgaben, die er sich setzte, die formale zuerst concipirte, die materiale zuerst löste. Was Baco zunächst vor sich sah, war der materielle Zustand der Wissen-

schaften, an dem er so Vieles vermißte. Er vermißte hier vor Allem den Zusammenhang, die Vollständigkeit, die richtige Verfassung. Es war ihm klar, daß die Wissenschaft ein Abbild der wirklichen Welt sein müsse. Und verglichen mit der wirklichen Welt, war das Abbild, welches Baco in der vorhandenen Wissenschaft erblickte, so unähnlich, so fragmentarisch, so lückenhaft. Die Bruchstücke sollten verbunden, die Lücken ausgefüllt, das Abbild der Welt auf diese Weise vervollständigt werden. Diese Aufgabe wollte zuerst gelöst sein. Baco machte den Versuch in seiner Schrift über die Vermehrung der Wissenschaften. Es bedurfte hierzu freilich einer neuen Methode, eines neuen wissenschaftlichen Weges, der kein anderer sein konnte als die naturgemäße Erfahrung. Aber diesen Weg mußte Baco zuerst praktisch selbst versuchen, bevor er denselben beschreiben und Andern zeigen konnte. Es ist sehr begreiflich, daß Baco seine Methode früher gebrauchte, als darstellte, daß sie eher sein Instrument als sein Gegenstand war, daß sich dieses Instrument erst dann mit aller Schärfe ausprägte, als Baco es zum Gegenstand einer besondern Darstellung machte, und dies geschah im Neuen Organon.

Vermissen heißt bei Baco so viel als suchen. Um zu finden, muß richtig gesucht werden. In seiner Encyklopädie suchte Baco, was er an dem Statusquo der Wissenschaften vermißte. Im Neuen Organon beschrieb er das richtige Suchen. Was er zunächst

vermißte, war der Zusammenhang der einzelnen Wissenschaften: was er zunächst suchte, war deshalb die Wissenschaft als ein Ganzes, die continuirliche Verknüpfung ihrer Theile, deren keiner abgetrennt und losgerissen von den übrigen existiren sollte. Baco wollte Leben in der Wissenschaft wecken. Darum mußte er hier vor Allem einen lebensfähigen Körper, d. h. einen Organismus schaffen, dem kein Theil fehlt, dessen sämmtliche Theile richtig verknüpft sind. Die Unfruchtbarkeit der bisherigen Wissenschaft, welche dem Geiste Bacos so peinlich auffiel, war zum großen Theile mitverschuldet durch die Trennung, worin sich die Wissenschaften befanden, abgesperrt von einander, ohne gegenseitigen Austausch und Wechselverkehr. So unfruchtbar die Trennung ist, so fruchtbar muß die Vereinigung sein. Schon die übersichtliche Darstellung der Wissenschaften befördert die wissenschaftliche Cultur und erleichtert deren Mittheilung. Die vollständige Eintheilung zeigt, was zum Ganzen der Wissenschaft noch fehlt, was noch nicht gewußt wird, und bewegt so den wissenschaftlichen Geist zu neuen Leistungen. Endlich treten durch die encyklopädische Ordnung die einzelnen Wissenschaften in Contact, sie können sich jetzt gegenseitig vergleichen, berichtigen, befruchten. Ueber diesen Punkt gibt Baco selbst eine sehr bemerkenswerthe Erklärung im Anfange des vierten Buchs: „Dies möge als Kanon gelten. Alle wissenschaftlichen Eintheilungen haben den Zweck, die

Wissenschaften zu bezeichnen und zu unterscheiden, nicht zu trennen und zu zerreißen, damit durchgängig die Auflösung des Zusammenhangs (solutio continuitatis) in den Wissenschaften vermieden werde. Denn das Gegentheil hiervon hat die einzelnen Wissenschaften unfruchtbar, leer, irre gemacht, weil sie nicht mehr von der gemeinsamen Quelle und dem gemeinsamen Feuer ernährt, erhalten, geläutert werden." *)

Baco möchte die Wissenschaften in einem Zusammenhange darstellen, der ein Ganzes bildet. Seine Encyklopädie ist der Versuch eines Systems. Aber dieser Versuch will nicht mit den Augen des Systematikers, sondern des Encyklopädisten angesehen und gewürdigt werden. Die Systematiker werden mit Recht finden, daß die baconischen Eintheilungen nicht sehr genau und durchgreifend, die baconischen Verknüpfungen oft sehr locker und willkürlich sind. Das Eintheilungsprincip ist neu, die Eintheilungsregeln sind die gewöhnlichen logischen Divisionen. Unterscheiden wir den Systematiker vom Encyklopädisten, so genügt dem letztern die bloße Zusammenstellung des wissenschaftlichen Materials, welches der andere zusammenfügen, d. h. innerlich verknüpfen möchte. Der Encyklopädist sucht vor Allem die Vollständigkeit in den Materien, er wählt darum für sein Werk diejenige

*) De augm. scient., IV, 1, p. 98.

Form, welche die Vollständigkeit am meisten begünstigt, am sichersten verbürgt. Wenn diese Form die systematische nicht ist oder sein kann, so wählt er die aggregative; und unter allen aggregativen Formen wird die Vollständigkeit der Materien am sichersten verbürgt durch die alphabetische. Die alphabetische Encyclopädie ist Dictionnaire. Wenn eine Encyklopädie kein wirkliches System sein kann oder will, so muß sie Dictionnaire werden. Die baconische Encyklopädie war kein System, genau genommen, sondern nur eine logische Aggregation; sie hatte, wie überhaupt die baconische Philosophie, auch nicht den Trieb und die Anlage, ein System zu werden. Darum wurde sie in ihrer Fortbildung zum Dictionnaire und vertauschte die logische Form mit der alphabetischen. Diese Fortbildung ist nach Bayles kritisch-historischem Dictionnaire die französische Encyklopädie, das philosophische Wörterbuch von Diderot und d'Alembert, die sich in der Vorrede ihres Werks selbst auf Baco beriefen und namentlich auf seine Schrift über die Vermehrung der Wissenschaften. *) Die französische Encyklopädie, dieses Magazin der Aufklärung, führt sich auf Baco zurück, nicht blos als den Begründer der realistischen Philosophie überhaupt, sondern zugleich

*) Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts par Diderot et d'Alembert (1758). Le discours préliminaire. Vgl. Tome II, Art. Baconisme.

als den ersten Encyklopädisten dieser Richtung. Aber der Unterschied zwischen Baco und den französischen Encyklopädisten besteht nicht blos in der logischen und alphabetischen Form ihrer Werke, sondern, was damit zusammenhängt, in der verschiedenen Stellung beider zur Wissenschaft. Diderot und d'Alembert ernteten, was Baco gesäet hatte. Dieser erneuerte die Philosophie, jene sammelten, was die neue Philosophie erzeugt hatte; Baco hatte es vorzugsweise mit Aufgaben zu thun, die französischen Encyklopädisten mit Resultaten: sie redigirten die Acten der Philosophie, Baco entdeckte deren Probleme. Seine Bücher über die Vermehrung der Wissenschaften waren, wie d'Alembert sagte: „catalogue immense de ce qui reste à découvrir."

Neuntes Capitel.

Die baconische Philosophie als Encyklopädie der Wissenschaften.

Das Princip ist psychologisch, wonach Baco die geistige Welt, den globus intellectualis, eintheilt. Er unterscheidet die wissenschaftlichen Classen, wie Plato die politischen, nach den menschlichen Seelenkräften. So viele Kräfte in uns die wirkliche Welt abbilden und darstellen können, so viele und verschiedene Abbildungen der Welt sind dem menschlichen Geiste möglich, in so viele Theile zerfällt das geistige Gesammtbild des Universums. Unsere Vorstellungskräfte sind Gedächtniß (als aufbewahrende Wahrnehmung), Phantasie und Vernunft: es gibt mithin ein gedächtniß- oder erfahrungsmäßiges Abbild der Welt, ein phantasiegemäßes, ein vernünftiges: das rein empirische Abbild ist die Weltgeschichte, das imaginirte ist die Poesie, das rationelle die Wissenschaft im engern Sinn. Von der Poesie haben wir gehandelt, sie ist,

mit der Geschichte verglichen, eine „Fiction", mit der Wissenschaft verglichen ein „Traum". *) Es bleiben uns mithin als die beiden Haupttheile des welterkennenden Geistes Geschichte und Wissenschaft übrig, die sich zu einander verhalten, wie das Gedächtniß zur Vernunft. Die menschliche Seele erhebt sich vom sinnlichen Wahrnehmen zum vernünftigen Denken: denselben Gang befolgt die baconische Methode, denselben die Encyklopädie.

Die Geschichte

enthält das Abbild der Weltbegebenheiten, gesammelt durch Erfahrung und aufbewahrt im Gedächtniß. Da nun die Welt das Reich der Natur und der Menschheit in sich begreift, so zerfällt die Weltgeschichte in historia naturalis und historia civilis. Die Werke der Natur sind entweder frei, wenn sie blos durch Naturkräfte bewirkt werden, oder unfrei, wenn sie mit abhängen von der menschlichen Industrie. Die freien Bildungen können regelmäßig oder anomal sein; die einen nennt Baco generationes, die andern praetergenerationes. Die künstlichen Naturwerke sind mechanisch. Die Naturgeschichte zerfällt demnach in die historia generationum, praetergenerationum und mechanica. Die letztere wäre eine Geschichte der Technologie, die Baco vermißt und darum fodert, wie

*) S. oben Cap. VII, S. 169.

auch eine Geschichte der natürlichen Misgestaltungen. Die Reihe der regelmäßigen Naturbildungen verfolgt Baco (nach dem Vorbilde der Alten) von den obersten Regionen bis herunter in die sublunarischen. Er beginnt mit den Himmelskörpern und steigt von diesen herab zu den Meteoren, den atmosphärischen Erscheinungen, wie Winde, Regen, Wetter, Temperatur u. s. f.; von hier geht er abwärts zu Erde und Meer, den Elementen oder allgemeinen Materien, endlich zu den specifischen Körpern.

Die Beschreibung dieser Objecte kann entweder blos erzählend oder methodisch sein. Der letztern widmet Baco schon hier ein aufmerksames Interesse, er empfiehlt schon hier die inductive Naturbeschreibung als den Weg, auf welchem der naturgeschichtliche Stoff der Philosophie zugeführt wird. „Die erzählende Beschreibung ist geringer zu schätzen als die Induction, welche der Philosophie die erste Brust reicht." Dieser Satz beweist hinlänglich unsere Behauptung: daß der Begriff und das Verlangen einer neuen Methode im Geiste Bacos früher war, als seine encyklopädischen Versuche. Aber eben eine solche wissenschaftliche oder der Wissenschaft zugängliche Geschichtschreibung der Natur vermißt Baco und sucht die hier befindliche Lücke selbst durch eine Reihe von Schriften zu ergänzen. *)

---

*) Dahin gehören: *Parasceve ad historiam naturalem et*

Das menschliche Gemeinwesen zerfällt in Staat und Kirche. Die Geschichte der Menschheit theilt sich demnach in historia ecclesiastica und civilis im engern Sinn. Zwischen beiden bemerkt Baco eine Lücke, was immer so viel sagen will als eine Aufgabe. Noch gibt es keine Literatur- und Kunstgeschichte. Für die Lösung dieser Aufgabe hat Baco zwar selbst kein Beispiel, aber mit wenigen Zügen eine Vorschrift entworfen, die wir jetzt erst wahrhaft würdigen können, weil man erst seit kurzem angefangen hat, sie zu erfüllen. Seine Vorschrift ist heute noch so gültig als damals. Sie zeigt, wie gründlich Baco die Aufgaben, welche er der Zukunft setzte, zu formuliren wußte, in welchem neuen, gesunden, weitblickenden Geist er sie dachte. Schon das bloße Postulat einer Literatur- und Kunstgeschichte überrascht im Munde der eben erwachten Philosophie, unter den Neuerungsplänen eines Baco; noch mehr die exacte Vorschrift, wonach er seinen Plan wollte ausgeführt wissen. Was ist die Literatur Anderes als ein Abbild der Weltzustände im menschlichen Geiste? Was also ist die Geschichte der Literatur Anderes als ein Abbild vom Abbilde der Welt? Und eben deshalb

---

experimentalem. Descriptio hist. nat., qualis sufficiat ad basin et fundamenta philosophiae verae. — *Historia ventorum.* — Hist. *vitae* et *mortis.* — Thema *coeli.* — De *fluxu et refluxu maris.* — *Silva silvarum* sive historia naturalis.

überrascht uns dieses Postulat im Munde Bacos. Dieser realistische Kopf richtete sich so ausschließend auf das Abbild der Welt, daß wir uns wundern, wie er zugleich ein Abbild von diesem Abbilde vermissen und wünschen konnte. Das erklärt sich allein aus dem großen realistischen Verstande, womit Baco die menschlichen Dinge ansah, er schätzte die Literatur nach ihrem realen Werthe, er bemerkte ihren realen Zusammenhang mit dem menschlichen Leben im Großen und wollte sie unter diesem weltgeschichtlichen und politischen Gesichtspunkte dargestellt wissen. Literatur und Kunst galten ihm als das seelenvollste Glied im Organismus der menschlichen Bildung; hier spiegelt sich das Bild der Welt im Auge des menschlichen Geistes. Darum sagt Baco: „Wenn die Geschichte der Welt in diesem Theile versäumt wird, so gleicht sie einer Bildsäule des Polyphem mit ausgerissenem Auge.“ Die Literatur ist immer der Spiegel ihres Zeitalters. Sie ist in diesem Sinne ein Theil der Universalgeschichte. Aber es gibt noch keine Universalgeschichte der Literatur: in diesem Sinn macht sie Baco zu einem wissenschaftlichen Desiderium. Die einzelnen wissenschaftlichen Fächer, wie Mathematik, Philosophie, Rhetorik u. s. f., haben wohl einige Notizen ihrer eigenen Geschichte, aber es fehlt das Band, welches diese abgerissenen und zerstreuten Bruchstücke zu einem Ganzen verknüpft, es fehlt das geschichtliche Gesammtbild der menschlichen Wissenschaft

und Kunst. Es ist nicht genug, daß jede Wissenschaft ihre Vorläufer kenne. Es gibt einen Zusammenhang in allen literarischen Werken eines Zeitalters; es gibt einen pragmatischen Zusammenhang in der Reihenfolge dieser Zeitalter. „Die Wissenschaften", sagt Baco treffend, „leben und wandern, wie die Völker." Die Literaturgeschichte soll die Zeitalter schildern, die Epochen ins Auge fassen, den Gang verfolgen, den die Wissenschaften genommen haben von den ersten Anfängen durch die Blüte zum Verfall, und von da wieder zu neuen Anfängen: wie sie erweckt, erzogen, dann allmälig aufgelöst und zersetzt, endlich wieder von neuem belebt worden. In diesem Gange sind die Schicksale der Literatur auf das genaueste mit den Schicksalen der Völker verbunden. Es gibt einen Causalzusammenhang, eine Wechselwirkung zwischen dem literarischen und politischen Leben. Auf diesen bedeutsamen Punkt richtet Baco sehr nachdrücklich die Aufmerksamkeit des Geschichtschreibers. Die Literatur soll dargestellt werden in ihrem nationalen Charakter, unter den Einflüssen des bestimmten Volkslebens, dessen Abbild sie darstellt. Ihre Werke sind immer mitbedingt durch die klimatische Beschaffenheit der Weltgegend, die natürlichen Anlagen und Eigenthümlichkeiten der Nationen, deren günstige und ungünstige Schicksale, durch die Einflüsse der Sitten, Religionen, politischen Zustände und Gesetze. Die Objecte der literargeschichtlichen Darstellung sind dem-

nach die allgemeinen Zustände der Literatur in Verbindung mit den politischen und religiösen. Mit andern Worten: Baco faßt die Literatur als einen Theil der gesammten menschlichen Bildung; er will die Literar= und Kunstgeschichte im Sinne der Culturgeschichte behandelt wissen. *) Und in welchem Geist, in welcher Form wünscht Baco diese Geschichte geschrieben? Er sagt: „Die Geschichtschreiber sollen nicht nach Art der Kritiker und Kritikaster ihre Zeit mit Loben und Tadeln zubringen, sondern die Objecte darstellen, wie sie sind, und die eigenen Urtheile sparsamer einmischen. Diese Objecte sollen sie nicht aus den Darstellungen und Beurtheilungen Anderer entlehnen, sondern aus den Quellen selbst schöpfen, nicht etwa so, daß sie die darzustellenden Schriften blos ausziehen und ihre Lesefrüchte feil bieten, sondern so, daß sie den Hauptinhalt derselben durchdringen, ihre Eigenthümlichkeit in Stil und Methode lebhaft begreifen und auf diese Weise den literarischen Genius des Zeitalters, indem sie seine Werke darstellen, gleichsam von den Todten erwecken.“ **)

Auch der politischen Geschichte setzt Baco neue Aufgaben und Vorschriften in dem fruchtbaren Geiste

*) Was die deutsche Literaturgeschichte betrifft, so ist Gervinus Derjenige, der Bacos Aufgabe gelöst hat.

**) De augm. scient., Lib. II, cap. 4, p. 49, 50.

seiner Philosophie. Die Geschichtschreibung gründet sich, wie alle Wissenschaft, auf die Erfahrung; und die Erfahrung hat zu ihrem nächsten Vorwurf die Particularien, zu ihrem nächsten Gebiete die eigene Anschauung. Darum legt Baco mit gutem Grunde einen so großen Werth auf die Particulargeschichte, die Memoiren und Biographien gegenüber den Universalhistorien, die in den meisten Fällen den Leitfaden der Erfahrung, die Faßbarkeit des Inhalts entbehren und in demselben Grade einbüßen an Lebendigkeit und Treue der Darstellung. Sehr richtig sagt Baco im Hinblick auf die Universalgeschichte: „Bei einer genauern Erwägung sieht man, wie die Gesetze der richtigen Geschichtschreibung so streng sind, daß sie bei einer so ungeheuern Weite des Inhalts nicht wohl ausgeübt werden können, und so wird Ansehen und Werth der Geschichte durch Masse und Umfang des Stoffs eher verkleinert als vermehrt. Muß man von überall her die verschiedenartigsten Materien hereinziehen, so lockert sich nothwendig der gebundene und strenge Zusammenhang der Darstellung, so erschlafft die Sorgfalt, die sich auf so viele Dinge erstreckt, in der Ausführung des Einzelnen, so wird man allerhand Traditionen und Gerüchte aufnehmen und aus unechten Berichten oder sonst leichtem Stoff Geschichte zusammenschreiben. Ja es wird sogar nothwendig werden, um das Werk nicht ins Grenzenlose auszudehnen, vieles Erzählenswerthe geflissentlich weg-

zulassen und nur zu oft in die epitomarische Darstellungsweise zu verfallen (d. h. Auszüge machen statt der epischen Erzählung). Dazu kommt noch eine andere nicht geringe Gefahr, die dem Werthe der Universalgeschichte schnurstracks zuwiderläuft. Wie diese nämlich manche Erzählungen aufbewahrt, die sonst verloren gegangen wären, so vernichtet sie andererseits manche fruchtbare Erzählungen, die sonst fortgelebt hätten, nur um der kürzern Darstellung willen, die bei der Menge so beliebt ist. *) Dagegen erlauben die Lebensbeschreibungen bedeutender Menschen, die Specialgeschichten, wie der Feldzug des Cyrus, der peloponnesische Krieg, die catilinarische Verschwörnng u. s. f. eine lebhafte, treue, künstlerische Darstellung, weil ihre Gegenstände durchgängig bestimmt und abgerundet sind. Die echten Historiker, die Kenner der Geschichtschreibung, werden mit Baco übereinstimmen. Der wahre und künstlerische Geschichtssinn sucht sich von selbst zur Darstellung solche Stoffe, die er vollkommen bemeistern und in allen ihren Theilen deutlich ausprägen kann. Nur aus gründlichen Specialgeschichten kann die Universalhistorie resultiren, wie nach Baco die Philosophie aus der Erfahrung, die Metaphysik aus der Physik. Die großen Historiker beginnen gewöhnlich mit Monographien und specialgeschichtlichen Aufgaben, die sie am liebsten aus dem

*) De augm. scient., Lib. II, cap. 8, p. 55.

Gebiet ihrer lebendigsten Anschauung nehmen. An solchen durchgängig bestimmten und faßbaren Materien kann sich das Talent des Historiographen zugleich beweisen und üben. Es geht hier dem Historiker wie dem Künstler. Je unbestimmter und allgemeiner der Vorwurf ist, den sich der Künstler wählt, um so unlebendiger und unwirksamer ist seine Darstellung. Was dem Stoff an natürlicher Lebensfülle fehlt, entbehrt das Kunstwerk an poetischem Reiz. Innerhalb des geschichtlichen Völkerlebens steht aber dem Geschichtschreiber nichts näher als die eigene Nation. Hier schöpft er nicht blos aus der erfahrungsmäßigen Geschichte, sondern aus der eigenen, gewohnten Erfahrung. Darum empfiehlt Baco die nationale Geschichtschreibung als das lebendigste und nächste Thema. Diese Aufgabe ist im Interesse der Geschichte und des Zeitalters; sie entspricht dem Geiste des reformatorischen Princips, welches dem Mittelalter gegenüber eine nationale Kirche, eine nationale Politik, eine nationale Literatur erweckt und diese Mächte vor Allem in England siegreich behauptet hatte. Und nicht genug, daß Baco die nationale Geschichtschreibung zur Aufgabe machte, er unternahm selbst die exemplarische Lösung derselben. Er wählte die Geschichte seiner Nation in dem eben erfüllten Zeitraum ihrer nationalen Wiederherstellung, die Geschichte Englands von der Vereinigung der Rosen unter Heinrich VII. bis zur Vereinigung der Reiche

unter Jakob I. In seiner Geschichte von der Regierung Heinrichs VII. hat Baco den ersten Theil dieser Aufgabe gelöst. *)

Baco will die politische Geschichte eben so rein und sachlich dargestellt wissen als die literarische. Hier soll die Darstellung nicht fortwährend kritisiren, dort nicht politisiren. Er deutet auf das Geschlecht jener Historiker, die einer Doctrin zu Liebe Geschichte schreiben und immer mit Vorliebe auf gewisse Begebenheiten zurückkommen, um ihre Theorie daran zu demonstriren. Sie vergleichen jedes Factum mit der Doctrin, die sie im Kopfe haben; und wie die Vergleichung ausfällt, so das Urtheil. Haben sie irgend ein modernes Verfassungsideal im Kopfe, so werden sie auch die Alexander und Cäsar nach ihrem Schema beurtheilen und uns belehren, daß die Alexander und Cäsar nicht constitutionelle Monarchen waren. Wir brauchen nicht weit nach Beispielen zu suchen. Diese unausstehliche Art, Geschichte zu schreiben, nennt Baco sehr treffend „die Geschichte wiederkäuen". Das soll, meint Baco, dem Politiker erlaubt sein, der die Geschichte nur benutzen will, seine Doctrin zu belegen, aber nicht dem wirklichen Geschichtschreiber. „Es ist unzeitig und lästig", fährt er fort, „überall politische Bemerkungen einzustreuen und damit den Faden der

---

*) Historia regni Henrici VII. Vgl. De augm. scient. II. 7, p. 53 u. 54.

Geschichte zu zerstückeln. Freilich ist jede etwas umsichtige Geschichtschreibung mit politischen Vorschriften und Warnungen gleichsam geschwängert, aber der Geschichtschreiber soll nicht an sich selbst zur Hebamme werden." *)

Die Wissenschaft.

Die Geschichte beschäftigt sich mit den Thatsachen, die Wissenschaft mit den Ursachen. „Jene", sagt Baco, „kriecht auf dem Boden, aber die Quellen, welche die Wissenschaft aufsucht, sind tiefer oder höher gelegen." Denn die Ursachen der Dinge sind entweder übernatürliche oder natürliche. Jene können nur offenbart, diese müssen erforscht werden. Die Wissenschaft der übernatürlichen Ursachen ist die geoffenbarte Theologie, die der natürlichen ist die Wissenschaft im engern und eigentlichen Sinn, oder die Philosophie. Damit ist der Grenzpunkt zwischen Theologie und Philosophie bezeichnet, auf den wir später ausführlich zurückkommen werden. **)

Philosophie ist also die Erkenntniß der Dinge aus natürlichen Ursachen. Die möglichen Objecte unserer Erkenntniß sind Gott, die Natur und unser eigenes Wesen. Wir stellen jedes dieser Objecte vor, aber auf verschiedene Weise; die Natur allein stellen wir un-

---

*) De augm. scient. II, 10, p. 56.

**) S. Cap. X, Nr. I.

mittelbar vor, Gott durch die Natur, uns selbst durch Reflexion; oder wie sich Baco ausdrückt, indem er die Erkenntniß mit dem Sehen vergleicht: uns selbst sehen wir im reflectirten, die Natur im geraden, Gott im gebrochenen Strahl. Nach diesen Objecten zerfällt die Philosophie in natürliche Theologie, Naturphilosophie und Anthropologie im weitesten Verstande.*)

I. Die Fundamentalphilosophie.

Philosophia prima.

Alle Erkenntnisse der Philosophie gründen sich auf natürliche Ursachen. Jede Erkenntniß aus natürlichen Ursachen bildet ein Axiom. Gibt es nun nicht gewisse Axiome, die allen Wissenschaften gemeinsam sind, die eben so gut theologische als physikalische und ethische Geltung haben? Oder was Dasselbe heißt: gibt es nicht gewisse Prädicate, denen ausnahmslos alles Erkennbare unterliegt? Wenn es deren gibt, so bildet die Summe solcher Axiome offenbar eine Wissenschaft, die sich von allen andern unterscheidet, nicht absondert, denn sie enthält die überall gültigen Grundsätze; sie ist mithin die Grundlage aller andern, Fundamentalphilosophie oder, wie sich Baco ausdrückt, „die gemeinsame Mutter

*) De augm. scient., Lib. III., 1. p. 73.

der übrigen Wissenschaften". Er nennt sie nach dem Vorbilde der Alten philosophia prima: „es sei die Weisheit, die man ehemals die Wissenschaft aller göttlichen und menschlichen Dinge nannte." Diese Wissenschaft ist nicht Metaphysik, was sie bei Aristoteles war. Auch hat Baco seine Aufgabe nur beispielsweise, aber nicht näher, geschweige denn systematisch gelöst. Sie galt ihm für eine neue, noch nicht entdeckte, vielweniger angebaute Wissenschaft. Wir müssen uns die Frage aufwerfen, die wir nirgends beantwortet finden: was wollte Baco mit seiner Fundamentalphilosophie, was dachte er sich unter dieser philosophia prima? Er nennt sie die Mutter aller andern Wissenschaften. In dem Neuen Organon bezeichnet er mit demselben Namen die Naturphilosophie. Hier zeigt sich auf das deutlichste einer jener hervorstechenden Unterschiede, von denen wir früher bei der Vergleichung des Organons mit der Encyklopädie geredet haben. In dem Neuen Organon wird die Fundamentalphilosophie im Sinne der Encyklopädie kaum mehr erwähnt, nur eine leise Spur erinnert noch den aufmerksamen Leser an jenes frühere Project. In jener merkwürdigen Stelle nämlich des zweiten Buchs, wo Baco die natürlichen Analogien behandelt, spricht er vorübergehend auch von den Analogien in den Wissenschaften und braucht hier dieselben Beispiele, wodurch er früher die Idee seiner philosophia prima zu erleuchten suchte. Diesem

Fingerzeige muß man folgen. In der That ist die Fundamentalphilosophie im Sinne Bacos nichts Anderes als der Begriff der Analogie, angewendet auf die Wissenschaften. Was sind die natürlichen Analogien? Die ersten Stufen, welche zur Einheit der Natur führen. Was will im Sinne Bacos die Fundamentalphilosophie sein? Die Einheit aller Wissenschaften. Baco sucht diese Einheit auf demselben Wege der Analogie. Nicht aus dialektischen, sondern aus realen Gründen will er die allgemeinen Prädicate der Dinge bestimmt wissen, wie viel und wenig, gleich und verschieden, möglich und unmöglich, wesentlich und zufällig u. s. w. Und er bezeichnet hier unverkennbar die Analogie als den leitenden Gesichtspunkt. Denn durch den Begriff der Analogie allein können die Gegensätze in der Natur vermittelt und die Dinge als Stufenreihe gedacht werden. Und nach dieser Richtschnur will Baco die allgemeinen Prädicate bestimmt wissen. „Man hat viel von der Gleichheit und Verschiedenheit geredet, aber nicht darauf geachtet, wie die Natur beide vereinigt, wie sie ihre verschiedenen Arten stets durch Mittelarten verbindet, zwischen Pflanzen und Fischen, Fischen und Vögeln, Vögeln und Vierfüßern u. s. w. überall vermittelnde Bildungen einschiebt.*)

Wenn wir daher die Sache genau erwägen und,

*) De augm. scient., Lib. III, 1, p. 76.

was in allen Fällen, besonders bei Baco, nöthig ist, den Philosophen mit sich selbst vergleichen, so erklären wir in folgender Weise das baconische Project der Fundamentalphilosophie. Es gibt aus natürlichen Ursachen eine Uebereinstimmung oder Conformität in allen Dingen. Es gibt deshalb eine Wissenschaft, in der alle Wissenschaften übereinstimmen. Unter dem Gesichtspunkt der Analogie, der feststeht, müssen die Dinge in ihrer unendlichen Verschiedenheit als Stufenleiter erscheinen. Daß alle Dinge von dem untersten Geschöpf bis zu Gott eine Stufenleiter bilden: das ist der tiefsinnige Gedanke, den Baco ohne Zweifel hatte, der seiner Fundamentalphilosophie zu Grunde liegt, der ihn antrieb, überall Analogien zu suchen, in den Dingen wie in den Wissenschaften. Hätte Baco diesen Gedanken deutlicher durchschaut, auf einen Grundsatz zurückgeführt und in seinen Consequenzen verfolgt, so wäre er der englische Leibnitz geworden und nicht der Gegenfüßler des Aristoteles. Denn Aristoteles wie Leibnitz betrachten die Welt als eine Stufenleiter natürlicher Bildungen oder Entelechien. Einen andern Gedanken konnte auch Baco in jener Wissenschaft nicht ausführen wollen, die er die Mutter der übrigen nannte. Auch möge wiederholt bemerkt werden, daß sein Gegensatz zu Aristoteles mehr zurücktritt, wo sich die Idee der Fundamentalphilosophie in den Vordergrund stellt, wie in den Büchern über die Ver-

mehrung der Wissenschaften; während sich eben dieser Gegensatz schneidend hervorhebt, wo der Begriff der Analogie nur noch unter den Hülfsmitteln der baconischen Methode in einem derselben einen Nebenplatz findet, wie in dem Neuen Organon. Es ist also gewiß, daß im Geiste Bacos dieser Begriff der Ausbildung seiner Methode voranging; es ist gewiß, daß derselbe Gedanke, der in der Encyklopädie eine Grundwissenschaft stiften und das Axiom der Axiome ausmachen wollte, im Organon sich begnügte mit der Nebenrolle einer Hülfsconstruction. Wenn Baco hier sagt, daß die Analogien die erste und unterste Stufe zur Einheit aller Dinge bilden: welchen andern Begriff konnte er der Wissenschaft zu Grunde legen, die nach seiner Absicht den Stamm der übrigen, „die erste Philosophie" ausmachen sollte?

II. Die natürliche Theologie

sucht die Erkenntniß Gottes aus natürlichen Ursachen; sie betrachtet ihn durch das Medium der Dinge und empfängt daher von seinem Wesen nur ein undeutliches und getrübtes Abbild, sie erblickt das Abbild Gottes gebrochen, wie wir unser eigenes im Wasser. Nicht durch die Gesetze der Natur, sondern nur durch die Wunder der Offenbarung kann sich Gott in seinem wahrhaften, übernatürlichen Wesen darstellen. Darum ist die wahre Erkenntniß Gottes nicht durch

natürliche, sondern nur durch geoffenbarte Theologie möglich. Da sich nun Religion und Glaube nur auf das wahre Abbild Gottes im Menschen gründen können, so folgt, daß sie mit der geoffenbarten Theologie zusammenfallen und mit der natürlichen nichts gemein haben. Die Grenze zwischen der geoffenbarten und natürlichen Theologie ist bei Baco zugleich die Grenze zwischen Offenbarung und Natur, Religion und Philosophie, Glaube und Wissen. Diese Grenze soll die Wissenschaft nie überschreiten, eingedenk der Worte: „Gebet dem Glauben, was des Glaubens ist", womit sich Baco einmal für immer die möglichen Grenzstreitigkeiten aus dem Wege räumt und sich mit dem Glauben weniger auseinandersetzt als abfindet. Die Wissenschaft kann der Religion keinen positiven, sondern nur einen negativen Dienst leisten; sie kann die Religion weder beweisen noch machen, sondern nur ihr Gegentheil verhindern. Die natürliche Theologie vermag den Glauben nicht zu begründen, sondern nur den Unglauben zu widerlegen. So weit reicht sie, nicht weiter. Sie erblickt in der Natur das Abbild Gottes: dieses Abbild genügt gegen den Atheismus, nicht für die Religion. Wird die Grenze zwischen Religion und Philosophie verwischt, spielt die eine in die andere hinüber, so werden beide irregeführt. Die Religion, die sich mit der Wissenschaft einläßt, wird heterodox; die Wissenschaft, die sich mit der Religion vermischt, wird phantastisch: so

sind eine „häretische Religion" und eine „phantastische Philosophie" die unvermeidlichen Folgen, wenn Glaube und Wissenschaft, geoffenbarte und natürliche Theologie in einander fließen. Ihr richtiges Verhältniß ist die Trennung. Jede Vereinigung führt auf beiden Seiten zur Verwirrung. Wenn daher Baco im ersten Buche seiner Schrift De augmentis dem Könige versichert, daß ein Tropfen aus dem Becher der Philosophie zum Atheismus verleite, aber der ganze Trank, bis auf den letzten Tropfen geleert, die Religion wiedergebe, so liegt diese Kraft wenigstens nicht im Becher der baconischen Philosophie. Und Baco selbst war sehr weit entfernt, im letzten seiner Bücher De augmentis zu erfüllen, was er im ersten mit jenem Ausspruche verheißen hatte. Dieses Wort, das man unzähligemal wiederholt hat, gehört zu den bildlichen Redefiguren, die immer hinken, und die man ernsthafterweise nie anführen sollte, wenn sie, wie es hier der Fall ist, aller tiefern Unterstützungen entbehren.

III. Die Naturphilosophie

sucht die Erkenntniß der Dinge aus natürlichen Ursachen, und die Einsicht in die Wirksamkeit der Natur macht uns fähig, ähnliche Wirkungen selbstthätig zu erzeugen, sobald wir die materiellen Bedingungen in unserer Macht haben. Die Erkenntniß der Ursachen nennt Baco die theoretische oder speculative Natur-

philosophie; das selbstthätige Hervorbringen der Wirkungen die praktische oder operative. Die erste begründet die zweite. Jene führt von der Erfahrung zu den Axiomen, diese von den Axiomen zu den Erfindungen; die eine beschreibt eine aufsteigende, die andere eine herabsteigende Richtung. In diesem Sinne nennt Baco die theoretische Naturphilosophie schlechtweg die aufsteigende (ascensoria), die praktische die herabsteigende (descensoria).*)

1. Die theoretische Naturphilosophie

erforscht die (natürlichen) Ursachen der Dinge. Aber diese Ursachen können zweifacher Art sein: entweder blinde (mechanische) oder zweckthätige Kräfte, wirkende Ursachen oder Endursachen, causae efficientes oder causae finales. Demnach zerfällt die theoretische Naturphilosophie in die Erkenntniß der wirkenden Ursachen und in die Erkenntniß der Finalursachen. Jene steht unter dem Gesichtspunkt der (natürlichen oder mechanischen) Causalität, diese unter dem Gesichtspunkt der Teleologie. Die erste nennt Baco Physik, die andere Metaphysik. Physik und Metaphysik sind also bei Baco nicht nach ihren Objecten, sondern nur nach ihren Gesichtspunkten unterschieden. Beide sind Naturphilosophie: beider Objecte

*) De augm. sc. III, 3, p. 78. Vgl. oben Cap. IV, Nr. III.

sind dieselben Naturerscheinungen unter verschiedenen Gesichtspunkten: die Physik untersucht die Materie der Dinge und deren wirkende Kräfte, die Metaphysik die Formen der Dinge und deren zweckmäßige Verfassung. Sie betrachten verschiedene Seiten derselben Natur, jene Materie und Kraft, diese Form und Zweck.*)

Die Physik

untersucht die Körper: „ihre Gegenstände", sagt Baco, „sind ganz und gar in die Materie versenkt und wandelbar." Aber die Körperwelt ist ein zusammengesetztes Ganze; dieses Ganze besteht in einer unendlichen Mannichfaltigkeit einzelner Bildungen. Einheit und Mannichfaltigkeit sind daher die beiden großen Ansichten, welche die Natur im Ganzen darbietet. Ihre Einheit besteht in den Elementarstoffen, die allen Körpern gemein sind, und in dem Weltgebäude, welches alle Körper in sich schließt; ihre Mannichfaltigkeit entfaltet sich in den natürlichen Individuen, in den verschiedenen Körpern und ihren Eigenschaften. So zerfällt die Physik in drei Theile: die Lehre von den Elementarstoffen, vom Weltgebäude und von den verschiedenen Körpern. Und die letztern lassen sich wieder in doppelter Hinsicht betrachten: sie sind

---

*) — Physica est, quae inquirit de efficiente et materia; metaphysica, quae de forma et fine. De augm. scient., III, 4, p. 80.

concrete Individuen, die sich in Geschlechter, Arten, Unterarten, Exemplare unterscheiden, und zugleich finden sich hier gewisse Eigenschaften, die allen oder vielen gemein sind, gleichsam classische Eigenschaften, wie Figur, Bewegung, Schwere, Wärme, Licht u. s. f. Demnach theilt Baco die Physik als specielle Körperlehre in eine concrete und abstracte. Jene untersucht die einzelnen concreten Körper, wie Pflanzen, Thiere u. s. f., diese untersucht die allgemeinen physischen Eigenschaften, wie Wärme, Schwere u. s. f.

Die Physik als solche bildet die Mitte zwischen Naturgeschichte und Metaphysik; die concrete Physik grenzt näher an die Naturgeschichte, die abstracte näher an die Metaphysik. Auch hat die concrete Physik dieselbe Eintheilung als die Naturgeschichte, nur daß sie die Objecte erklärt, welche diese blos beschreibt. Hier vermißt Baco vor Allem die Physik der Himmelskörper; es gibt nur einen mathematischen Abriß ihrer äußern Form, keine physikalische Theorie ihrer Ursachen und Wirkungen. Es fehlt eine physikalische Astronomie, die Baco im Unterschiede von der mathematischen die lebendige nennt, eine physikalische Astrologie, die im Unterschiede von der abergläubischen die gesunde heißen soll. Unter der lebendigen Astronomie versteht Baco die Einsicht in die Gründe der Himmelserscheinungen, in die Ursachen ihrer Gestalt und Bewegung; unter der gesunden Astrologie versteht er die Einsicht in die Wirkungen und Einflüsse,

welche die Gestirne auf die Erde und deren Körper ausüben. Diese Wirkungen sind in allen Fällen natürliche, nicht fatalistische. Die Gestirne bestimmen nicht das Schicksal der Welt: in diesem Aberglauben bestand der Unsinn der bisherigen Astrologie; wohl aber üben sie, wie Sonne und Mond, auf die Erde eine physische Macht aus, die sich im Wechsel der Jahreszeiten, in Ebbe und Flut, in gewissen Lebenserscheinungen der Organismen kundgibt. Es handelt sich darum, diese Wirkungen zu erklären: welche Kräfte sie ausüben, welche Körper sie empfangen, welchen Spielraum sie beschreiben.

Die Metaphysik

untersucht die natürlichen Finalursachen der Dinge; sie besteht also in der teleologischen Naturerklärung. Baco liebt es, die Wissenschaften mit den Pyramiden zu vergleichen: sie erheben sich von der breiten Grundfläche der Geschichte und Erfahrung zu den Gesetzen, die immer höher über sich hinausstreben und endlich in einem höchsten Gesetz als der Einheit des Ganzen gipfeln. Auch die Naturphilosophie läßt sich in diesem Bilde betrachten: ihre breite Grundfläche ist die Naturgeschichte, dann folgt die emporstrebende Physik, die Spitze bildet die Metaphysik.*) Sie ist die Wissenschaft der Naturformen und Naturzwecke.

*) De augm. scient., Lib. III, 4.

Die baconische Metaphysik stimmt mit der platonischen darin überein, daß sie die Formen der Dinge betrachtet, mit der aristotelischen darin, daß sie die Natur teleologisch erklärt; sie unterscheidet sich von beiden, weil sie nichts sein will als speculative Physik. Sie ist nicht Fundamentalphilosophie. In dem Bau der Pyramiden sieht Baco den Stufengang der Dinge figürlich dargestellt. „Alles steigt nach einer gewissen Stufenleiter zur Einheit“: dieser Gedanke, den Baco selbst im Munde des Parmenides und Plato tiefsinnig und vortrefflich findet, bildet das Grundthema seiner Fundamentalphilosophie. Diese hat die Stufenleiter aller Wesen vor sich, die Metaphysik dagegen begreift von dieser Stufenleiter nur die Scala der natürlichen Dinge. Wenn die Wissenschaften eine ähnliche Stufenleiter bilden als die Dinge, so steht die Metaphysik auf der obersten Sprosse der Physik.

Baco unterscheidet die Naturformen von den Naturzwecken und vertheilt ihre Erklärung in die beiden Gebiete der Metaphysik. Unter den Formen versteht er nichts Anderes als die beständigen Ursachen. Es sind die wirkenden Ursachen, in die Form der Allgemeinheit erhoben. Was in allen Fällen Wärme bewirkt, nennt Baco die Form der Wärme. So ist die Form der Weiße, was in allen Fällen bewirkt, daß die Körper weiß erscheinen. Also die Naturformen, um baconisch zu reden, sind die

letzten wahren Differenzen, worauf sich die Bedingungen der Naturphänomene zurückführen: die absolut nothwendigen Factoren, welche die Eigenschaften der Körper bewirken. Diese Eigenschaften untersucht die abstracte Physik; sie grenzt darum zunächst an das Gebiet der Metaphysik. Genau zu reden, so geht die abstracte Physik in die Metaphysik nothwendig über, denn sie sucht die Bedingungen, unter denen sich in allen Fällen die physischen Qualitäten äußern. Sind diese Bedingungen dargethan, so hat damit die Physik von den bestimmten Körpern abstrahirt und ein Gesetz ohne materielles Substrat, d. h. eine körperlose Form aufgestellt, womit sie in das metaphysische Gebiet übergeht.

Aber in der Erklärung der Naturzwecke unterscheidet sich der metaphysische Gesichtspunkt vom physikalischen. Diese Scheidung soll nach Baco so genau als möglich vollzogen und auf das sorgfältigste innegehalten werden. Daß man sie vor ihm nicht beobachtet hatte, diese Scheidung der metaphysischen und physikalischen Erklärungsweise, erscheint in Bacos Augen als das erste Kennzeichen wissenschaftlicher Verwirrung, die er mit Recht dem wissenschaftlichen Elende gleichsetzt. Darum gab es keine echte und fruchtbare Naturphilosophie. Wie die Wissenschaft überhaupt phantastisch wird, wenn sie sich mit der Theologie vermischt, so wird die Physik unfruchtbar und unrein durch die Vermischung mit der Metaphysik. „Sobald

sich die Endursachen", sagt Baco, „in das physikalische Gebiet eindrängen, wird die Provinz dieser Wissenschaft jämmerlich verwüstet." Die Physik reinigen, heißt die Endursachen in die Metaphysik verweisen. In der Physik ist die Erklärung der Dinge nach Zwecken nichtssagend, in der Metaphysik ist sie am richtigen Ort. Der teleologische Gesichtspunkt soll nicht überhaupt verneint, sondern nur in seiner Anwendung beschränkt, er soll dem physikalischen auch nicht entgegengesetzt, sondern nur davon getrennt werden. Beide schließen sich keineswegs aus, sondern können sich sehr gut mit einander vertragen. Was in dieser Rücksicht lediglich als Wirkung blinder Kräfte erscheint, warum soll es in anderer Rücksicht nicht zugleich nützlich und zweckmäßig erscheinen dürfen? Niemand wird leugnen, daß in der That die Augenwimpern mit ihren Haaren zum Schutze der Augen, das Fell der Thiere durch seine Festigkeit zur Abwehr gegen Hitze und Kälte, die Beine zum Tragen des Körpers dienen. Aber Jeder sieht ein, daß mit solchen Erklärungen in der Physik gar nichts ausgerichtet wird, denn die physikalische Frage heißt nicht: wozu nützen die Augenwimpern? sondern: warum wachsen an dieser Stelle Haare? Das folgt aus der Feuchtigkeit, die sich hier ansammelt; so lautet die physikalische Antwort. Offenbar hat die Feuchtigkeit nicht den Zweck, ein Schutzmittel für die Augen zu bewirken.

Ebenso wenig will die Kälte, wenn sie die Poren der Haut zusammenzieht und dadurch die Härte derselben bewirkt, die Thiere gegen die Einflüsse der Temperatur schützen. Diese physikalischen Erklärungen lauten ganz anders als jene teleologischen. Widersprechen sich darum beide? Hindert etwa die Ursache, daß ihre Wirkung nützlich wird in einer Beziehung, die der Ursache selbst fremd ist? Die Confusion entsteht erst, sobald man den Nutzen, den die Wirkung hat, zu deren Ursache macht. Gegen diese Confusion richtet sich Baco; um sie aufzuklären, trennt er, was nicht zusammen gehört: die causa efficiens von der causa finalis, die mechanische Erklärung der Dinge von der teleologischen, die Physik von der Metaphysik. Jene zeigt uns nur die gesetzmäßige Natur, diese zugleich die zweckmäßige. Sie deutet damit in letzter Instanz auf eine vorsehende Intelligenz, welche das blinde Walten der Naturkräfte mit weiser Oekonomie lenkt und ordnet; und so gewährt die Metaphysik eine Aussicht, die näher zu verfolgen der natürlichen Theologie überlassen bleibt. So gründet sich die natürliche Theologie auf die Metaphysik, wie diese auf die Physik, wie diese auf die erfahrungsmäßige Naturgeschichte.

2. Die praktische Naturphilosophie

zerfällt in Mechanik und natürliche Magie. Jene ist die praktische Physik, diese die praktische Metaphysik

oder die angewandte Theorie der Naturformen. Baco vermißt in diesem Punkte sowohl die Theorie als die Praxis; er fodert eine natürliche Magie, wie vorher eine gesunde Astrologie. Er wollte die letztere von der abergläubischen Astrologie unterschieden wissen; so unterscheidet er die natürliche Magie von der gewöhnlichen und leichtsinnigen, wozu er die Alchymie und andere Träume rechnet, womit sich die Menschen von Alters her ergötzt haben. Baco redet sehr oft von den Alchymisten, namentlich wo er die gewöhnlichen Empiriker mit ihrem unkritischen und unmethodischen Verfahren durch ein Beispiel bezeichnen will. Ohne selbst einen wissenschaftlichen Zweck zu verfolgen, haben diese Leute doch der Physik und Chemie die Wege gebahnt und mit ihren Untersuchungen vorgearbeitet. Sehr sinnig vergleicht Baco die Alchymisten mit jenen Söhnen in der Fabel, denen der Vater einen Schatz im Weinberge hinterlassen hatte, den sie suchen sollten. Sie gruben den Weinberg um, ohne das Gold zu finden, aber indem sie es suchten, hatten sie das fruchtbare Land bestellt, und der versprochene Schatz war die Ernte.

Die natürliche Magie im Sinne Bacos ist die Anwendung der Naturerkenntniß. Vorausgesetzt nämlich, daß wir die Formen der Natur, die Eigenschaften der Körper und deren letzte Bedingungen erkannt haben, so ist von Seiten der Theorie die Möglichkeit

gegeben, selbst diese Eigenschaften zu erzeugen und wie die Natur schöpferisch zu wirken. Wenn nun zu der theoretischen Möglichkeit auch die praktische hinzukommt, nämlich die materiellen Mittel, als das nothwendige Vehikel der Wirksamkeit, so werden sich gleichsam natürliche Wunder hervorbringen lassen. Es bleibt dahingestellt, meint Baco, ob überhaupt möglich sei, was die Alchymisten gesucht haben, aber ihr Weg war in jedem Falle verfehlt; ehe man versucht, Gold zu machen, müßte man zuvor die Naturformen des Goldes kennen, d. h. alle Eigenschaften des Goldes und alle Bedingungen, unter denen diese Eigenschaften unfehlbar stattfinden. — Was in unsern Tagen die erfinderische Mechanik und Chemie leistet, das erfüllt und verdeutlicht zugleich die Aufgaben, welche Baco unter dem Namen der natürlichen Magie dachte und der Zukunft empfahl. „Wenn sich die Magie", sagt Baco, „mit der Wissenschaft vereinigt, so wird diese natürliche Magie Thaten vollbringen, die sich zu den frühern abergläubischen Experimenten verhalten, wie die wirklichen Thaten Cäsars zu den eingebildeten Arthurs von der Tafelrunde, d. h. wie Thaten zu Märchen, die noch dazu Geringeres träumen, als jene ausführen."

Zur Unterstützung der erfinderischen Naturwissenschaft verlangt Baco eine Geschichte der menschlichen Erfindungen, welche besonders hervorheben soll, was den Menschen unmöglich geschienen,

und außerdem der leichtern Uebersicht wegen ein Verzeichniß der nützlichsten Experimente.*)

3. Die Mathematik

bildet bei Baco keine selbständige, sondern eine anhängende Wissenschaft, ein Hülfsmittel der Naturphilosophie. Die reine Mathematik ist Geometrie und Arithmetik, Erkenntniß der Figuren und Zahlen, der continuirlichen und discreten Größe, mit einem Wort also Erkenntniß der Größe oder der abstracten Quantität. Aber die Quantität gehört zu den Formen der Natur: also gehört die Mathematik (im Sinne Bacos) zur Erkenntniß der Naturformen, d. h. zur Metaphysik.**) Ihr wissenschaftlicher Werth liegt in Dem, was sie zur Naturerklärung beiträgt. Ihre Stellung ist derjenigen ähnlich, welche Baco der Logik anweist. Beide sind der Naturphilosophie untergeordnet; beide haben sich unberechtigterweise davon losgetrennt und einen selbständigen Rang usurpirt; beide müssen von neuem mit den physikalischen Wissenschaften so vereinigt werden, daß sie nur als deren Hülfsmittel gelten. Hier zeigt sich auf das nachdrücklichste die veränderte Denkweise der baconischen Philosophie im Vergleich mit der griechischen. Die Formen der

*) Catalogus polychrestorum. De augm. scient., III, 5.
**) Ibidem III, 6.

platonischen Metaphysik waren Ideale oder Urbilder der Dinge, die der baconischen sind Kräfte; dort galt die Mathematik als die Vorhalle zur Metaphysik, hier als deren Anhang und Hülfsmittel.

IV. Die Anthropologie

als die Wissenschaft vom Menschen im weitern Verstande umfaßt alles Menschliche. Ihr Gegenstand ist die menschliche Natur und die menschliche Gesellschaft (phil. humanitatis und phil. civilis): sie zerfällt demnach in Psychologie und Politik. Bevor sie in die einzelnen Gebiete der menschlichen Natur eingeht, betrachtet sie deren ungetheilte Einheit unter zwei Gesichtspunkten.

1) Sie schätzt zunächst den Zustand der Menschheit in ihrem Werth und Unwerth, in ihrer Größe und in ihrem Elend, in ihren Licht- und Schattenseiten. Die Schilderung der letztern rechnet Baco nicht unter das Vermißte, er findet die Darstellung des menschlichen Jammerthals vielmehr schon besetzt durch eine reiche Literatur philosophischer und theologischer Schriften und wünscht, wie es scheint, „diese sanften und heilsamen Unterhaltungen“ nicht zu vermehren. Dagegen möchte er, was Pindar von Hiero rühmt, die Blüten der menschlichen Tugenden abpflücken und die Wissenschaft vom Menschen einleiten mit einer Schilderung des menschlich Großen, bestätigt durch die

Beispiele der Geschichte. Er möchte die Vorhalle der Anthropologie mit erhabenen Menschenbildern auszuschmücken. Was die menschliche Geistes- und Willenskraft in den Helden aller Zeiten und Richtungen Großes vermocht hat, soll uns hier in einer Fülle von Beispielen gegenwärtig gemacht werden.

2) Der zweite, der Anthropologie nähere Gesichtspunkt richtet sich auf die Einheit der menschlichen Individualität, auf das Verhältniß von Seele und Körper: wie sich die Seele durch den Körper bezeichnet und äußert, wie der Körper durch Eindrücke auf die Seele zurückwirkt. Was den Körper als Ausdruck der Seele betrifft, so formulirt Baco an dieser Stelle die Idee einer Physiognomik, die gegen das Ende des folgenden Jahrhunderts durch Lavater eine so überraschende und merkwürdige Ausführung erlebte. Baco nähert sich sehr dem Lavaterschen System. Er will eine neue Physiognomik, gegründet auf wirkliche Beobachtungen und Thatsachen, ohne die chiromantischen Träume und was dergleichen mehr ist. Aristoteles hatte den Gedanken der Physiognomik nur sehr unvollständig gehabt. Die Eigenthümlichkeiten der Seele äußern sich nicht blos in den festen Lineamenten des Körpers, sondern vor Allem zeigen sich die Neigungen und Leidenschaften der Seele in den Geberden, in den bewegten Theilen des menschlichen Gesichts, vor Allem des Mundes. Die in den Gesichtszügen befestigten und habituell gewordenen Geberden sind die

deutlichsten Zeichen der Seele und ihrer Neigungen. Diese Geberden sind gleichsam die unwillkürliche Seelensprache. Und diese Sprache zu entziffern und zu verstehen, das setzt Baco der wahren Physiognomik zur Aufgabe. Auch in den Träumen entdeckte Baco einen geheimen Wechselverkehr zwischen Seele und Körper; er verachtet die Possen der Traumdeuter, aber er macht darauf aufmerksam, wie gewissen Träumen gewisse körperliche Beschaffenheiten entsprechen und umgekehrt. *)

1. Die Physiologie

angewendet auf das menschliche Leben, erscheint bei Baco weniger als Wissenschaft, denn als Kunst. Und zwar bezweckt diese Kunst das körperliche Wohlsein in Hinsicht der Gesundheit, Schönheit, Kraft und Lebensfreude. Demnach zerfällt diese technische oder praktische Wissenschaft vom menschlichen Körper in Medicin, Kosmetik, Athletik und ars voluptaria. Unter die Mittel des sinnlichen Vergnügens rechnet Baco auch die Künste, welche Auge und Ohr ergötzen, wie Malerei und Musik. Er hatte für die bildende Kunst ebenso unzureichende und untergeordnete Gesichtspunkte, als für die Poesie. Und die Aesthetik, welche seiner Richtung folgte, hat diese Ge-

*) De augm. scient., IV, 1, p. 100.

sichtspunkte kaum erhöht, sondern nur deutlicher und bestimmter ausgebildet.

Am meisten interessirt sich Baco für die Medicin, die zum leiblichen Wohle des Menschen das Meiste beiträgt oder beitragen soll. Er sieht wohl, daß die Schwester dieser hülfreichen Wissenschaft die Charlatanerie ist, wie Circe die Schwester des Aesculap. Von dieser Verwandtschaft möchte Baco die Medicin befreien. Ueberall sinnt er darauf, die Wissenschaften von ihren abergläubischen und eiteln Beimischungen zu reinigen, diesen Krankheitsstoff auszusondern und sie geistig gesund zu machen. Das war seine Absicht bei der Astrologie, Magie, Physiognomik, eben Dasselbe will Baco in Rücksicht der Medicin. Sie soll die Gesundheit erhalten, die Krankheit heilen, das Leben verlängern; sie zerfällt demnach in Diätetik, Pathologie und Makrobiotik. Auf die letztere, die er unter den medicinischen Wissenschaften vermißt, legt Baco den größten Werth. Er hat hier die Aufgabe gesetzt, welche bei uns Hufeland zu lösen versuchte. Zur Beförderung der Pathologie verlangt Baco eine genaue Geschichte der Krankheiten, vergleichende Anatomie und im Interesse der Wissenschaft die Vivisectionen. Es scheint ihm eine große Uebereilung und Nachlässigkeit, daß die Pathologie so viele Krankeiten ohne weiteres für unheilbar erklärt. Ist der Tod nicht zu verhindern, so sollen sich die Aerzte wenigstens angelegen sein lassen,

ihn zu erleichtern. Die Erleichterung des Todes, das sanfte Sterben, welches er die äußere Euthanasie nennt, macht Baco deshalb zu einer besondern medicinischen Aufgabe. *)

2. Die Psychologie

richtet sich auf die menschliche Seele für sich genommen, sie betrachtet deren Wesen und Kräfte. Baco unterscheidet, was die Seelensubstanz betrifft, die sinnliche Seele von der vernünftigen. Jene wird auf natürliche Weise erzeugt, diese auf übernatürliche inspirirt: dem Menschen von außen mitgetheilt durch einen göttlichen Hauch. Aehnlich unterschied Aristoteles zwischen dem leidenden und thätigen Verstande (νοῦς παθητικός und ποιητικός), welchen letztern er θύραθεν in den Menschen eintreten ließ. Daraus folgt, daß bei Baco der Geist nicht aus natürlichen Ursachen erklärt werden kann, daß also die Erkenntniß des Geistes nicht zur Psychologie, sondern zur Theologie gehört, die durch Offenbarung die übernatürlichen Ursachen vernimmt. Baco selbst gesteht ein, was zur Beurtheilung seiner Philosophie von der größten Wichtigkeit ist: daß sie unvermögend sei, den Geist zu erklären. Wir dürfen hinzusetzen, was von der baconischen Philosophie gilt, das läßt

*) De augm. scient., IV, 2.

sich von der realistischen im Allgemeinen behaupten. Baco leugnet den Geist nicht. Um ihn dogmatisch zu verneinen, dazu hatte Baco selbst zu viel Geist, zu wenig Selbstverleugnung, zu wenig dogmatische Sprödigkeit. Aber er erklärt mit kurzen Worten den Geist für unbegreiflich; er verweist diesen Begriff aus dem Gebiete der Wissenschaft in die Religion, womit die Wissenschaft keinen Verkehr hat; er macht zwischen sinnlicher und vernünftiger Seele einen Hiatus, von dem er selbst bekennt, daß er ihn machen müsse. So wird der Geist bei Baco zu einer unerklärlichen und die Seele zu einer körperlichen Substanz, die ihren räumlichen Ort im Gehirn hat und nur unsichtbar ist wegen ihrer Feinheit: der Geist wird auf Gott, die Seele auf den Körper zurückgeführt. So befindet sich Baco, was Geist und Körper (Gott und Welt) betrifft, in einem ähnlichen Dualismus als Cartesius. Aber die Wissenschaft, die dem Erklärungstriebe folgt und überall auf den Zusammenhang und die Einheit der Erscheinungen ausgeht, widersetzt sich von Natur jedem Dualismus. Daher kommt es, daß die folgende, von Baco begründete Philosophie jenen Dualismus aufzulösen suchte, den Baco hinterlassen hatte. Wollte sie seinen Grundsätzen treu bleiben und im Interesse des realistischen Denkens den Dualismus vermeiden, so mußte sie den Geist, den sie nicht erklären konnte, überhaupt verneinen oder, was Dasselbe heißt, mit der Seele zugleich für eine körperliche Substanz ausgeben. So

mußte die baconische Philosophie, sobald sie gegen ihren Dualismus anstrebte, nothgedrungen dem Materialismus zustreben, wie Cartesius dem Spinoza. Schon Locke gab zu, daß der Geist vielleicht selbst körperlicher Natur sei, und die Andern, welche ihm folgten (namentlich in Frankreich), machten aus jenem „vielleicht" ein exclusives Dogma. Sobald die baconische Philosophie sich in die Enge eines geschlossenen, dogmatischen Systems begab und um der Consequenz willen ihren Gesichtskreis zusammenzog, mußte sie mit jedem Schritte näher dem Materialismus zueilen. Wie die cartesianische Philosophie, wenn sie ihren Dualismus aufgibt, pantheistisch werden muß, ebenso nothwendig wird die baconische Philosophie, sobald sie ihren Dualismus aufgibt, materialistisch.

Die baconische Philosophie untersucht die Kräfte der sinnlichen Seele und bezeichnet als deren Functionen die freiwillige Bewegung und die Empfindung. Aber das Vermögen der sinnlichen Empfindung will Baco unterschieden wissen von der Perception, die er allen Körpern zuschreibt. Sie ist eine seelenähnliche, jeder Natur inwohnende Kraft. Offenbar hat Baco die Analogie der beseelten und unbeseelten Naturerscheinungen im Sinn, wenn er die Perception als ein allgegenwärtiges Vermögen betrachtet im Unterschiede von der beseelten Empfindung. An keiner Stelle scheint Baco mehr im Sinne von Leibnitz zu

reden. Denn auch Leibnitz setzte die Analogie aller Wesen, diesen Grundgedanken seiner Philosophie, in das „principium perceptivum"; auch er unterschied diese allgegenwärtige Vorstellungskraft von der Empfindung und dem Bewußtsein. Indessen ist der leibnitzische Begriff der Perception weit mehr ausgebildet und durchgeführt als der baconische. Leibnitz verstand darunter die jeder physischen Individualität inwohnende zweckthätige (und darum vorstellende) Kraft, während Baco Perception nannte, was von der Wahrnehmung übrig bleibt nach Abzug der Empfindung, das ist die bloße Empfänglichkeit, oder die für bestimmte Eindrücke fähige Disposition eines Körpers, das eigenthümliche Vermögen der Anziehung und Abstoßung. Eine solche Perception findet sich z. B. im Magnet, der das Eisen anzieht, in der Flamme, die zum Naphtha springt, in der Luft, die in weit höherm Grade für Wärme und Kälte empfänglich ist als der menschliche Organismus, in den chemischen Wahlverwandtschaften u. s. f. In allen diesen eigenthümlichen Aeußerungen der Körper sah Baco Analoga der Lebenserscheinungen, und darum bezeichnete er ihre Empfänglichkeit als eine Art Wahrnehmungsvermögen oder Perception. Seine Naturanschauung war lebendiger als seine Philosophie und deren physikalische Begriffe. Die letztern waren eher geneigt, das Lebendige mechanisch zu erklären, als in den mechanischen Naturerscheinungen lebendige Potenzen oder lebens-

ähnliche Kräfte zu sehen. In solchen Anschauungen zeigt sich, daß der baconische Geist nicht ganz streng die Richtung einhält, die ihm der Compaß seiner Methode vorschreibt, sondern nach einer andern und frühern Richtung hin declinirt, die auf ihn selbst eine unwillkürliche Anziehungskraft ausübte. Diese Richtung war die italienische Naturphilosophie, welche die lebendigen Naturanschauungen der Griechen, den Hylozoismus, wiedergeboren hatte. In dem Begriffe ewig-lebendiger Materie berührten sich, wie Baco meinte, die italienischen Naturphilosophen mit den altgriechischen: Telesius mit Parmenides und Demokrit. Hier berührte Baco den naturphilosophischen Geist seiner nächsten Vorgänger. Ueberall offen für die Zukunft, war seine Philosophie nicht ganz für die Vergangenheit verschlossen. An einigen Stellen scheint die italienische Naturphilosophie mit ihrem poetischen Dämmerlicht in die baconische hinein, und es wäre einer besondern Untersuchung werth, dieses Verhältniß Bacos zu seinen italienischen Vorgängern genau kennen zu lernen. Aber dazu müßte man den Gesichtspunkt innerhalb der italienischen Naturphilosophie nehmen, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Nur möge beiläufig bemerkt sein, daß diese Periode des Uebergangs aus der Scholastik in die neue Zeit noch ihre congeniale Darstellung erwartet. Was bis jetzt darüber gesagt ist, erreicht kaum die Oberfläche der Sache.

Die Kräfte der menschlichen Seele sind Verstand und Wille mit ihren verschiedenen Arten. Wir wollen den Gebrauch und die Objecte dieser Kräfte kennen lernen; das lehrt in Rücksicht des Verstandes die Logik, in Rücksicht des Willens die Ethik. In Logik und Ethik verzweigt sich daher die Psychologie.*)

3. Die Logik

als die Wissenschaft vom richtigen Verstandesgebrauch hat so viele Theile als der Verstand Functionen. Seine Functionen sind, die Dinge zu verstehen und so darzustellen, daß sie Andern verständlich werden. Wir lernen die Dinge verstehen, wenn wir das Unbekannte entdecken, das Bekannte beurtheilen und behalten. Also Entdecken, Urtheilen, Behalten und Darstellen sind die Functionen des Verstandes. In so viele Theile zerfällt die Logik. Das Entdecken und Urtheilen ist die Sache des eigentlichen Verstandes, das Behalten gehört dem Gedächtniß, das Darstellen der mündlichen und schriftlichen Rede. Die Kunst zu denken, d. h. zu erfinden und zu urtheilen, ist die eigentliche Logik, die Gedächtnißkunst ist die Mnemonik, die Redekunst die Rhetorik.

Der entdeckende und erfinderische Verstand ist das eigentliche Organ der Wissenschaft. Auf dem richtigen

*) De augm. scient., IV, 3.

Gebrauch dieser Verstandeskraft beruht alles wissenschaftliche Heil, auf ihrer Vernachlässigung alles wissenschaftliche Elend. Die erfinderische Logik gilt darum in den Augen Bacos als die große Kunst, die er vermißt und deshalb vor Allem unter die Aufgaben und Desiderien der neuen Philosophie setzt. Hier ist der Punkt, wo seine Encyklopädie und sein Organon sich am nächsten berühren. Denn das Neue Organon war nichts Anderes als die Lösung der hier formulirten Aufgabe einer neuen Logik. Die Entdeckung setzt die Erfahrung oder Induction voraus. Aber die bisherige Erfahrung, welche Baco die dialektische nennt, war dazu untauglich, weil sie weder die Dinge gründlich erforschte, noch die negativen Instanzen sorgfältig beachtete. Die fruchtbare Erfahrung ist allein die experimentale, die eine doppelte sein kann: entweder beschränkt sie sich nur auf Experimente und bleibt im Detail derselben befangen, oder sie steigt vom Experiment aufwärts zu den Gesetzen. Im ersten Fall nennt Baco die experimentale Erfahrung gelehrt (literata), im andern wissenschaftlich. Die gelehrte Erfahrung besteht darin, daß man eine Menge von Experimenten macht, jedes derselben auf alle mögliche Weise verändert, bald etwas hinzufügt, bald etwas wegläßt und bei jeder Modification zusieht und beschreibt, was sich Neues ergibt. Eine solche Erfahrungsweise hat weder einen geordneten Weg, noch ein bestimmtes Ziel, sie läuft in verschiedenen

Richtungen, bald nach dieser, bald nach jener Seite und spürt überall die Naturerscheinungen auf; sie sucht wie der Jäger das Wild, nicht wie der Naturforscher das Gesetz. Darum nennt Baco diese aufspürende und beschreibende Erfahrung die Jagd des Pan, die andere dagegen, welche die Experimente braucht, um die Gesetze zu finden, die Erklärung der Natur. Und diese letztere will er in seinem Neuen Organon dargethan haben.

Die Form des urtheilenden Verstandes ist entweder die Induction oder der Syllogismus. Das inductive Urtheil gehört zur erfinderischen Logik, der Syllogismus ist die Beweisform. Die Syllogistik enthält die Kunst zu beweisen und zu widerlegen; jene lehrt die wahren Schlußformen, diese die Mittel gegen die Trugschlüsse. Der erste Theil der syllogistischen Kunst ist die Analytik, der andere die Lehre von den Elenchen. Unter der letztern begreift Baco die falschen Beweise oder Sophismen, die zweideutigen Definitionen und die Trugbilder oder Idole, deren Widerlegung die erste Aufgabe im Neuen Organon bildet.

Die Mnemonik disciplinirt das Gedächtniß. Um die flüchtigen Begriffe zu behalten und aufzubewahren, müssen gewisse Haltpunkte gefunden werden, woran sie das Gedächtniß gleichsam befestigen kann. Nach solchen Haltpunkten sucht die Gedächtnißkunst. Um die künstlichen Mittel zu finden, brauchen wir nur zu

beachten, welche Mittel wir unwillkürlich anwenden, um uns die Vorstellungen einzuprägen und leichter zu behalten. Wir schreiben die betreffende Materie auf, fixiren sie damit räumlich für die äußere Anschauung, stellen sie uns übersichtlich und tabellarisch vor Augen und verwandeln sie auf diese Weise in ein äußeres Schema. Ein solches Bild ist ganz gemacht, sich dem Gedächtniß einzuprägen und den Verstand zu orientiren. Wir sagen sehr gut vom Gedächtnisse, daß es die Dinge auswendig wisse, d. h. es besitzt die Begriffe in Zeichen, denn das Zeichen ist der auswendige (äußerlich gemachte) Begriff. Unter diesem natürlichen Gesichtspunkte behandelt Baco die Mnemonik. Er will dem Gedächtniß durch die Einbildungskraft zu Hülfe kommen, oder was Dasselbe heißt: er will die Begriffe in Sinnbilder oder Embleme verwandeln und in dieser Form dem Gedächtniß überliefern. Wie sich nach seiner Ansicht die Weisheit der Alten in Mythen und Parabeln, d. h. in Sinnbildern, dem gewöhnlichen Verstande eingeprägt hatte, so will er die Verstandesbegriffe überhaupt in sinnlichen Vorstellungen und Bildern dem Gedächtniß übergeben. Allein die Bilder gehören der Phantasie, nicht dem Gedächtniß, welches die Begriffe nur in den abstracten Zeichen der Namen und Zahlen behält. Wenn ich mir z. B., wie Baco verlangt, die Erfindung unter dem Bilde des Jägers, die Ordnung unter dem des Apothekers, der seine Büchsen zurechtstellt, behalten

soll, so stelle ich diese Begriffe nicht durch das Gedächtniß vor, sondern durch die Phantasie. In ähnlicher Weise wurde die Mnemonik schon im Alterthum und im vorigen Jahrhundert durch Kästner ausgebildet.

Die Gegenstände der Rhetorik deutet Baco nur an: er bezeichnet den Bau der Rede, die Wissenschaft der Sprache und vergleichenden Grammatik, die Methode zu lehren und die Kunst zu reden. Ihren Anhang macht Kritik und Pädagogik. *)

4. Die Ethik

behandelt den menschlichen Willen unter demselben praktischen Gesichtspunkt, als die Logik das Denken. Lehrte diese die Kunst zu erfinden und zu urtheilen, so lehrt jene die Kunst zu handeln. Die Logik will den Verstand auf richtigem Wege zur Wahrheit führen, die Ethik den Willen zum Guten. Die frühere Ethik hat mehr den Gegenstand des Handelns ins Auge gefaßt, als dieses selbst; sie lehrte, was gut sei, worin das höchste Gut und die menschliche Glückseligkeit bestehe; sie erklärte weniger, wie unser Handeln gut und durch gutes Handeln die Glückseligkeit erreicht werde. Diese Ethik war mehr Redekunst als Sittenlehre. Sie war ebenso unnütz als etwa der Schreibekünstler, der uns nur Vorschriften zeigt, aber

*) Vgl. De augm. scient., Lib. V und VI.

nicht unsere Hand lenkt und unterweist, wie sie dieselben nachbilde. Die baconische Ethik will sich zu jener frühern verhalten, wie der tüchtige Schreiblehrer zum bloßen Schönschreiber. Ihr Gesichtspunkt ist der menschliche Nutzen, das Gute im praktischen Sinn. Freilich wird diese praktische Sittenlehre bei weitem nicht so glänzend und erhaben aussehen, als die frühern Moralsysteme mit ihren hochfliegenden Betrachtungen über das höchste Gut und die höchste Glückseligkeit, aber sie wird um so viel nützlicher und dem menschlichen Leben näher sein als diese. Denn sie will sich auf die Materien des menschlichen Handelns selbst einlassen und diese mit demselben Interesse durchdringen als die Physik die Stoffe der Körper. Hier macht Baco das schöne Geständniß: er wolle geflissentlich den Glanz seines Namens und die Größe seines Wissens verdecken und in Allem, was er der Nachwelt hinterlasse, blos das Wohl der Menschheit im Auge haben. Man müsse das Erhabene mit dem Nützlichen verbinden, wie Virgil neben den Thaten des Aeneas auch die Lehren des Ackerbaus beschrieben. Die rechte Wissenschaft müsse mit Demosthenes sagen können: „Wenn ihr thut, was ich euch rathe, so werdet ihr nicht blos mich, den Redner, jetzt loben, sondern euch selbst, denn euer Zustand wird sich bald zum Bessern wenden."

Was ist gut? Man bescheide sich, diese Frage relativ zu beantworten: gut ist, was dem Menschen

nützt, den Individuen wie der Menschheit. Es gibt ein individuelles und ein gemeinschaftliches Gute. *) Was der Gesellschaft nützt, ist das Gemeinnützliche. Darauf legt Baco den ethischen Nachdruck. Um so viel das Ganze mehr ist als der Theil, die Gesellschaft mächtiger als das Individuum, soll das Gemeinnützliche besser sein als das Particularinteresse. Baco glaubt, daß die griechischen Philosophen, vor allen Aristoteles, den Werth des gemeinnützigen Handelns nicht genug geschätzt haben, sie schätzten das Gute mit dem Maße des Individuums und hielten darum das theoretische Leben höher als das praktische. Ein dem Gemeinwohl gewidmetes Leben muß praktisch sein und alle seine theoretischen Bestrebungen so einrichten, daß sie gemeinnützig werden. Das gemeinnützige Handeln ist die höchste der menschlichen Pflichten, die sich, nach den verschiedenen Lebenssphären und deren Umfang, in allgemeine und besondere unterscheiden. **) Zu den letztern gehören die Pflichten des Amtes, des Berufs, der Familie, der Freundschaft u. s. f. Aus dieser Verschiedenheit der Pflichten können Collisionsfälle oder Widerstreite entstehen, die Baco so gelöst haben will, daß die besondere Pflicht der allgemeinen untergeordnet werde und in allen Fällen das Gemeinnützliche die letzte, entscheidende Instanz

*) Bonum individuale und bonum communionis.

**) Officia generalia et respectiva.

bilde. In der Ausübung der Pflicht besteht die Tugend. Dazu soll die Seele tüchtig gemacht werden: in dieser Ausbildung der Seele liegt die eigentliche Aufgabe der Ethik.

Aber zur Lösung dieser Aufgabe ist vor Allem Eines nöthig, was der bisherigen Sittenlehre ganz fehlte: praktische Menschenkenntniß. Weder können wir die Menschen mit Einem Schlage moralisch machen durch die rhetorische Ankündigung und das wortreiche Lobpreisen der Tugend, noch jeden auf dieselbe Weise. Der Sittenlehrer muß die Menschen kennen lernen und ihre psychischen Eigenthümlichkeiten ebenso sorgfältig untersuchen, als der Arzt die körperlichen. Es gibt in der Ethik so wenig als in der Medicin eine Panacee. Der Landwirth muß die verschiedenen Beschaffenheiten des Bodens kennen lernen, denn es ist unmöglich, auf jedem Jedes zu pflanzen: so muß der Arzt sich von den verschiedenen Constitutionen des menschlichen Körpers unterrichten, die so mannichfaltig und zahlreich sind als die Individuen; so muß der Ethiker die verschiedenen Gemüthsbeschaffenheiten kennen lernen, die so mannichfaltig sind als die körperlichen Constitutionen. Diese Grundlage praktischer Menschenkenntniß vermißt Baco in der bisherigen Sittenlehre. Ohne sie war die Ethik unfruchtbar und dunstförmig, zusammengefügt aus abstracten Grundsätzen und berechnet (nicht für den wirklichen, sondern) für den abstracten Menschen. Diese Ethik

macht Idole, die nur für Idole gelten. Sie wendet ihre Bildungsmittel auf alle Menschen an, ohne Unterschied ihrer Eigenthümlichkeiten. So kommt sie zu einer ähnlichen Charlatanerie als die Aerzte, die allen Kranken dieselbe Arznei verschreiben, mögen deren körperliche Beschaffenheiten noch so verschieden sein. *)

So wenig die Physik Natur machen oder die Elementarstoffe der Körper verändern kann, so wenig kann die Ethik die Menschen aus anderm Stoffe machen, als sie gemacht sind. Die Physik fodert Naturkenntniß, die Ethik Menschenkenntniß. Die Physik sucht die Mittel, um auf Grund ihrer Naturkenntniß neue Erfindungen zu machen und das physische Wohl der Menschen zu befördern. Die Ethik sucht die Mittel, um auf Grund der Menschenkenntniß das moralische Wohl zu befördern und die Tugend im Sinne des gemeinnützigen Handelns auszubilden. Sie zerfällt demnach in die Lehre von der Menschenkenntniß und von den richtigen moralischen Bildungsmitteln. Diese wählt die Ethik, aber die Menschen selbst und deren Eigenthümlichkeiten sind ihr gegeben als Objecte der Betrachtung und des Studiums. In jeder menschlichen Natur findet sich eine ursprüngliche Willensrichtung oder Gemüthsart und bewegende Kräfte, die den Willen treiben und sich zum menschlichen Geiste verhalten, um mit Baco zu reden, wie

*) De augm. scient., Lib. VII, cap. 3.

der Sturm zum Meere. Jene ursprüngliche Gemüthsart nennt Baco Charakter, diese stürmischen Seelenbewegungen sind die Leidenschaften und Affecte. Die Menschen kennen lernen, heißt daher, ihre Charaktere und Leidenschaften studiren. Hier stellt Baco die Ethik unter denselben Gesichtspunkt, als Shakspeare die dramatische Poesie. Um die menschlichen Charaktere kennen zu lernen, verweist uns Baco an dieselbe Quelle, aus welcher Shakspeare seine Dramen geschöpft hat: an die Geschichtschreiber und Dichter, vor allen an die römischen, unter denen er einen, den Unvergleichlichen, besonders hervorhebt: den größten aller Geschichtschreiber und Charakterschilderer, nämlich den Tacitus in seiner Darstellung des Tiberius, Claudius und Nero.

Jeder menschliche Charakter ist ein Product geheimer Naturanlagen und äußerer Weltverhältnisse. So mannichfaltig diese Factoren, so verschieden sind die Charaktere. Jeder ist in seiner Weise einzig. Die Leidenschaften bewegen die Seele und treiben sie aus dem Geleise des gemeinnützigen und maßvollen Handelns. Hier bietet sich das große Schauspiel der menschlichen Schicksale, das die Phantasie des dramatischen Dichters ergreift, und welches Niemand tiefer beobachtet, lebendiger wiedergegeben hat als Shakspeare. Und eben hier findet die Sittenlehre ihre praktische Aufgabe. Sie soll die Leidenschaften unter die Herrschaft

der Vernunft bringen, damit sie nicht ausarten. Sie löst diese Aufgabe, indem sie die Leidenschaften bändigt und in ein natürliches Gleichgewicht versetzt, worin sie sich gegenseitig im Zaum halten. So sucht sie, wie ein umsichtiger Arzt, der Natur auf dem Wege der Natur beizukommen und der entfesselten Gewalt eine bezähmende, der ersten Natur gleichsam eine zweite entgegenzusetzen. Diese zweite Natur ist die Gewohnheit, deren Macht Baco besonders dem Aristoteles gegenüber hervorhebt. In der Gewohnheit liegt die stärkste sittliche Heilkraft. Um in ein natürliches Gleichgewicht zu kommen, soll sich die Seele auf die ihrer herrschenden Leidenschaft entgegengesetzte Seite neigen und diese Neigung so oft wiederholen, bis sie zur Gewohnheit wird. So wird ein krummer Stab, wenn man ihn vorsichtig biegt, allmälig gerade.

Die ethische Verfassung, welche Baco im Auge hat, liegt ähnlich wie bei Aristoteles in der Mitte oder im Indifferenzpunkte der Leidenschaften; sie ist die zur Gewohnheit gewordene Gemüthsruhe, die angebildete Gleichgültigkeit gegen die Macht der Affecte. Diese ethische Verfassung erscheint als ein Abbild seiner eigenen moralischen Disposition, die sich von den heftigen Passionen nicht erst zu entwöhnen brauchte, sondern aus der Hand der ersten Natur jenes Gleichgewicht hatte, welches sich die Meisten durch die Gewohnheit erst geben sollen. Indessen leuchtet ein, daß die baconische Ethik ganz im Geiste der neuern Philosophie

entworfen ist: sie betrachtet die Menschen, wie der Physiker nach baconischen Grundsätzen die Körper; ihre Grundlage ist Menschenkenntniß, die allein aus der Beobachtung der Individuen geschöpft, durch Erfahrung gemacht und durch Induction festgestellt wird.

5. Die Politik

ist die auf das Staatsleben angewendete Ethik. Lehrte die Ethik die Kunst, das Individuum moralisch zu bilden, damit es gemeinnützig handle, so lehrt die Politik die Kunst, den Staat oder die Menge nach gemeinnützigen Zwecken zu lenken. Sie ist die Staatskunst oder die Kunst zu regieren. Die Aufgabe der Politik findet Baco leichter als die der Ethik, denn der Einzelne ist schwieriger zu lenken als die Menge. Er stimmt darin mit Cato überein, der von den Römern zu sagen pflegte, sie seien wie die Schafe; eine ganze Heerde sei leichter zu treiben als ein einziges, denn könne man nur einige so führen, daß sie den rechten Weg gehen, so folgen die andern von selbst. Was in der Ethik die Tugend, das ist in der Politik die Klugheit. Uebrigens will uns Baco mit Absicht nicht einführen in das Innere der Staatskunst. Vielmehr erklärt er uns im Beginn der Politik, daß er unter den Künsten eine vergessen habe, die er jetzt an seinem eigenen Beispiele zeigen wolle: das sei die Kunst zu schweigen. Er befolgt das Beispiel Ciceros, der einmal an den Atticus schreibt: „An dieser Stelle

habe ich etwas von deiner Beredtsamkeit angenommen, denn ich habe geschwiegen." Auch zieme es ihm insbesondere, dem hochgestellten Staatsmann, zu schweigen in den Angelegenheiten der Politik. Diese Erklärung zeigt deutlich, daß Baco die Politik nicht als lehrbare Doctrin mit den Augen des Gelehrten, sondern als praktische, nach den Verhältnissen geschmeidige Kunst mit den Augen des Staatsmanns betrachtete. Er berührt sie nur von ihren Außenseiten: in der Lehre von der bürgerlichen Klugheit und in dem Versuch über die Ausdehnung der Herrschaft zeigt er uns die Politik im täglichen Leben und in den Mitteln, die nationale Macht zu erweitern. *) Aus den wenigen Bemerkungen sehen wir deutlich, daß seine Vorbilder in der Politik die Römer und Macchiavelli waren, von welchem Letztern Baco begriff, daß unter den Neuern er zuerst die Geschichte wieder politisch gedacht und geschrieben habe. Aber er selbst wollte die Politik nicht darstellen, wie sie auf der Höhe des staatsmännischen Gesichtspunktes, sondern wie sie in der breiten Ebene des gewöhnlichen Lebens aussieht, nicht wie der Staatsmann und König, sondern wie Jedermann politisch sein müsse. So behandelte er von der Staatskunst nur die Weltklugheit, nicht die Regenten-, sondern die Allerweltspolitik.

*) De augm. scient., Lib. VIII, cap. 3.

Er verwies wohl hier und da auf den großen Florentiner, er selbst aber erklärte lieber die Sprüche Salomos zum Behuf der täglichen Lebensweisheit, als die Geheimnisse der hohen Politik und die königliche Kunst des Regierens.

Zehntes Capitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur Religion.

Die Philosophie im Sinne Bacos war die Erkenntniß der Dinge aus natürlichen Ursachen, welche letztere Baco selbst unterschied in wirkende und finale. Danach theilte sich die natürliche Philosophie in Physik und Metaphysik, welche letztere gleichsam den Unterbau bildete für die natürliche Theologie. Denn die Erkenntniß der natürlichen Finalursachen zeigt uns eine zweckmäßig geordnete Welt, die nicht gedacht werden kann ohne eine ordnende Intelligenz. Und die natürliche Theologie ist das Abbild Gottes als dieses schaffenden Weltordners. Dieser Glaube an Gott ist wissenschaftlich nothwendig. Der ihm widersprechende Unglaube oder Atheismus ist wissenschaftlich unmöglich. „Es ist leichter", sagt Baco, „an die abenteuerlichsten Fabeln des Korans, des Talmuds und der Legende zu glauben, als zu glauben, daß die Welt ohne Verstand gemacht sei. Darum hat Gott zur Wider-

legung des Atheismus keine Wunder gethan, weil zu diesem Zweck seine ordnungsmäßigen Naturwerke hinreichen." *)

Es ist also die natürliche Theologie im Sinne Bacos nichts Anderes als der Glaube an den göttlichen Verstand in der Welt, an die Offenbarung Gottes in dem geregelten Lauf der Natur. Sie überschreitet nicht den Horizont der natürlichen Ursachen. Die Grenze dieses Horizonts ist die Grenze der Philosophie. Innerhalb dieser Sphäre wird nichts erkannt von Gottes übernatürlichem Wesen, von seinen Rathschlüssen zum Heile des Menschen, also nichts von der Religion, deren Quelle jenseits der Natur liegt, nichts von dem Reich der Gnade, dessen Quelle in der Religion gesucht werden muß. Die Religion beruht auf der übernatürlichen Offenbarung Gottes, und deren Kenntniß besteht in der geoffenbarten Theologie. Die natürliche Theologie gehört zur Philosophie, die geoffenbarte zur Religion. Da nun die Grenze der natürlichen Ursachen zugleich die Grenze des menschlichen Verstandes bildet, so ist zwischen Philosophie und Religion ein unübersteiglicher Terminus. Die natürliche Theologie macht hier kein vermittelndes Bindeglied, sondern steht diesseits auf dem Gebiete der Philosophie. Es ist bei Baco gewiß, daß sie die Religion nicht unterstützt; es ist

*) Sermones fideles, XVI. De atheismo, p. 1165.

zweifelhaft, inwieweit sie selbst von der Philosophie ernstlich unterstützt wird, denn es finden sich Stellen, wo von der natürlichen Theologie als einem der Philosophie fremden Elemente geredet wird. Es steht also zweierlei fest: 1) Die Religion, welche allein diesen Namen verdient, gründet sich nicht auf eine natürliche Erkenntniß, es gibt in diesem Sinne *keine natürliche Religion*. 2) Von den Religionswahrheiten ist eine wissenschaftliche Erkenntniß unmöglich, es gibt in diesem Sinne *keine Religionsphilosophie*. *) Um aus der Philosophie in die Religion, aus dem Reiche der Natur in das der Offenbarung zu gelangen, müssen wir aus dem *Boote der Wissenschaft*, worin wir die alte und neue Welt umsegelt haben, in das *Schiff der Kirche* treten und hier die göttlichen Offenbarungen so positiv annehmen, wie sie gegeben werden. **) Baco hatte gesagt, ein Tropfen aus dem Becher der Philosophie führe zum Atheismus, aber der volle Trank zur Religion. Damit konnte er nur die natürliche Religion meinen, die eigentlich nur einen Theil der Philosophie bildet, wenn sie überhaupt feststeht, und mit der geoffenbarten Re-

---

*) Theologie und Religion ist bei Baco gleichbedeutend. Er nennt deshalb die natürliche Theologie auch *natürliche Religion*. Um die Zweideutigkeit der Ausdrücke zu vermeiden, werden wir das Wort Religion nur im Sinn der geoffenbarten Theologie brauchen.

**) De augm. scient., Lib. IX.

ligion nichts zu thun hat. Was die letztere betrifft, so sagte Baco nicht, daß uns das Boot der Wissenschaft in das Schiff der Kirche einführe, sondern daß wir dort aussteigen und hier eintreten müssen, um der Religionswahrheiten theilhaftig zu werden. Wie zwischen Geist und Körper, so existirt zwischen Gott und Welt ein für die Philosophie unauflöslicher Dualismus.

I. Die Trennung von Offenbarungsglauben und Vernunft.

Baco und Tertullian.

Dieser Dualismus setzt zwischen Religion und Philosophie eine Trennung, die jeden Wechselverkehr, jede gegenseitige Einwirkung ausschließt. Philosophie innerhalb der Religion ist Unglaube. Religion innerhalb der Philosophie ist Phantasterei. Es kann auf dem baconischen Standpunkte der religiöse Glaube durch die menschliche Vernunft weder angeeignet noch geprüft werden. Er duldet keinerlei Vernunftkritik. Er verlangt die blinde Annahme der göttlichen Offenbarungsstatute. Uebernatürlich in ihrem Ursprunge, sind diese Offenbarungen undurchdringliche Mysterien für die menschliche Vernunft. Der Widerspruch unsers Willens entkräftet nicht die Verbindlichkeit der göttlichen Gebote: ebenso wenig entkräftet der Widerspruch unserer Vernunft die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarungen. Vielmehr bekräftigt gerade dieser Widerspruch ihre höhere göttliche Abkunft. Vielmehr

müssen wir die göttlichen Offenbarungen um so eher annehmen, je weniger sie unserer Vernunft einleuchten; je ungereimter sie sind, desto glaubwürdiger: „je vernunftwidriger das göttliche Mysterium ist", lautet der baconische Kanon, „um so mehr muß es zur Ehre Gottes geglaubt werden."*) Das Vernunftwidrige im menschlichen Sinn, weit entfernt, eine negative Glaubensinstanz zu sein, ist vielmehr eine positive, ein Kriterium der Glaubenswahrheit. Nicht obgleich, sondern weil sie der menschlichen Vernunft zuwiderläuft, soll die göttliche Offenbarung geglaubt werden. Der religiöse Glaube soll nicht hinter der Wissenschaft, sondern jenseits derselben stehen auf einem ganz andern Grunde: er soll unbedingt, ohne alle Vernunftgründe, ohne alle logische Hülfsconstructionen und insofern so gut als blind sein. Also auch im Gebiete der Theologie ist Baco durchweg antischolastisch. Die Scholastik war eine speculative Theologie, eine verstandesmäßige Construction der Glaubensmaterien, ein logisches Bollwerk der Kirche. Dieses Bollwerk zerstört Baco im Interesse der Philosophie und Religion. Die Philosophie soll es nicht aufbauen, die Theologie soll sich nicht mit solchen Mitteln befestigen; indem Baco beide trennt, zerstört er den scholastischen Geist, der beide vereinigt oder, wenn man lieber will, vermischt hatte. Vielmehr scheint

*) De augm. scient., Lib. IX, cap. 1, p. 258.

Baco zu dem vorscholastischen Glaubensprincipe zurückzukehren und den Wahlspruch Tertullians zu erneuern: credo quia absurdum. „Christus, der Sohn Gottes", hatte Tertullian gesagt, „ist gestorben, das glaube ich, denn es ist vernunftwidrig; er ist begraben worden und wieder auferstanden von den Todten, das ist gewiß, denn es ist unmöglich." Aber zwischen Tertullian und Baco liegen die Systeme der Scholastik. Beide unterscheiden sich wie ihre Zeitalter. Dem englischen Philosophen erschien die menschliche Vernunft nicht so ohnmächtig als dem lateinischen Kirchenvater. Derselbe Ausspruch ist ein anderer im Munde eines Reformators der Wissenschaften, ein anderer in dem eines Lehrers der altchristlichen Kirche. Was Baco im letzten Buch vom Werth und der Vermehrung der Wissenschaften erklärt, hat offenbar einen andern Sinn, als derselbe Satz Tertullians in der Schrift „De carne Christi". Baco hat hinter sich die „dignitas scientiarum", die er mit so vielem Eifer vertheidigt, mit so vielen Schätzen vermehrt hat. Aber diese dignitas scientiarum fehlt in der Anerkennung Tertullians. Oder vielmehr anerkannt wird von ihm nur deren Gegentheil, der Unwerth der Wissenschaften und die Ohnmacht der menschlichen Vernunft. Der Satz Tertullians ist einfach, der baconische doppelsinnig. Ein Interesse haben sie gemein: sie wollen keinen räsonnirenden Glauben, keine Vermischung von Glauben und Vernunft, Religion und Philosophie,

Offenbarung und Natur. In diesem Interesse müssen Beide das Paradoxon ergreifen: daß die Vernunftwidrigkeit in der Religion die Glaubwürdigkeit vermehre. Es gibt in dem Verhältniß von Glaube und Vernunft nur drei Fälle, von denen einer allein den Glaubenspuristen zukommt. Entweder der Glaube entspricht oder widerspricht der Vernunft: er widerspricht ihr entweder mit oder ohne ihre Erlaubniß. Der erste Fall heißt: ich glaube, weil es vernünftig ist. Hier ist der Glaube Vernunftdogma, denn er wird von der Vernunft beglaubigt. Der zweite heißt: ich glaube, obgleich es unvernünftig ist. Hier ist der Glaube Vernunftconcession, denn er wird von der Vernunft eingeräumt und gleichsam erlaubt. Die Vernunft thut hier ein Uebriges am Glauben. Sie entschließt sich zum Glauben mit schwerem Herzen, sie sagt: „Ich glaube, Herr! Hilf meinem Unglauben!“ Auf diesem Standpunkt würde es der Glaube viel lieber sehen, wenn seine Sätze vernünftig wären, er würde sie dann für so viel glaubwürdiger halten. Endlich der dritte Fall lautet: ich glaube, weil es unvernünftig ist. Hier kündigt der Glaube der Vernunft nicht blos den Gehorsam, sondern auch jeden Vertrag, er ergreift ihr gegenüber die Contraposition und erlaubt ihr gar keine Einrede. Wenn man mit Tertullian und Baco den Glauben der Vernunft entgegensetzt und die Vernunftwidrigkeit zum positiven Glaubenskriterium macht, so bleibt nur dieser dritte Fall

als der einzig mögliche übrig. Der Vernunft und Philosophie gegenüber kann der Glaubenspurismus keine andere Formel finden. Freilich ist auch diese Formel gegen ihren Willen mit der Vernunft versetzt, und darin besteht der Widerspruch, der ihre innere Unmöglichkeit ausmacht. Sie ist Raisonnement, sie begründet den Glauben, zwar durch das Gegentheil der Vernunft, aber gleichviel, sie begründet: sie kann das quia nicht loswerden, sie ist selbst Logik, indem sie alle Logik ausschließt! Indessen wollen wir den guten Willen für die That nehmen und fragen, ob das credo quia absurdum von Baco ebenso gut gemeint ist als von Tertullian.

Tertullian hatte mit seinem Bekenntniß nur ein einziges Ziel vor Augen: die Reinheit des Glaubens. Er wollte der Wissenschaft keine Wohlthat erweisen, denn sie galt ihm nichts. Sein Satz war einfach und unzweideutig. Dagegen Baco wollte mit seiner Trennung von Glaube und Wissenschaft beide von einander unabhängig machen, er wollte beide vor der Vermischung bewahren, er bezweckte die Unabhängigkeit der Wissenschaft nicht weniger als die der Religion. Wir müssen unsere Behauptung steigern: Baco wollte die Unabhängigkeit des Glaubens, weil er die der Wissenschaft im Sinn hatte: er handelte mehr im Interesse der Wissenschaft als in dem des Glaubens. Seine Erklärung war doppelsinnig und zweideutig. Sie kann zum Vortheile beider, sie muß mehr zum

Vortheile der Wissenschaft ausgelegt werden. Die Wissenschaft war sein Schatz, und bei seinem Schatze war sein Herz. Nannte er nicht selbst die auf die Wissenschaft gegründete Herrschaft des Menschen das Himmelreich, welches er aufschließen wollte? Sein Interesse für Glaube und Wissenschaft war getheilt, es hatte zwei Seiten: wenn auf einer von beiden ein Uebergewicht stattfand, so lag es ohne Zweifel auf der wissenschaftlichen. Und hier war in der That ein solches Uebergewicht. Wer diesen wissensdurstigen Geist kennen gelernt hat, wird nicht zweifeln, daß sein wahres und unwillkürliches Interesse allein der Wissenschaft zufiel: ihr widmete er den besten Theil seines Lebens, während der andere nicht der Religion, sondern den Staatsgeschäften gehörte. Seiner Neigung nach galt ihm der Glaube so viel als dem Tertullian die Wissenschaft. Er war so wenig ein theologischer Geist als Tertullian ein physikalischer. Wie verhielt sich also Baco selbst zur Religion bei dieser Doppelseitigkeit seines Standpunktes?

II. Bacos Stellung zur Religion.

Widerspruch und Lösung.

In der Auflösung dieser schwierigen und vielbestrittenen Frage nehmen wir Eines zur Richtschnur: den Einklang zwischen dem Charakter und der Philosophie Bacos. Sein Verhältniß zur Religion ist das

seiner Philosophie. Sollte einmal Religion und Philosophie vollkommen getrennt werden, so blieb keine andere Formel übrig, als welche Baco mit Tertullian wählte, so mußte er auf die Vernunftwidrigkeit selbst den Accent des Glaubens legen. War nun diese Trennung nothwendig auf dem Standpunkte Bacos? Es gibt drei Fälle, welche die möglichen Verhältnisse der Philosophie zur Religion auseinandersetzen. Die Philosophie soll die Religion erklären, indem sie dieselbe erkennt. Das ist ihre erste und natürliche Aufgabe. Wenn sie dieselbe zu lösen nicht vermag, so bleibt ihr nichts übrig, als von der Religion einfach zu behaupten, daß sie unbegreiflich sei, und hier sind zwei Wege möglich: entweder muß die Philosophie das unbegreifliche Object pure verneinen oder pure anerkennen, entweder vollkommen umstoßen oder vollkommen unangetastet lassen. Das thut die wissenschaftliche Erklärung nie, sie ist jedesmal zugleich eine Rechtfertigung und eine Kritik ihres Objects.

Die baconische Philosophie ist unfähig, die Religion zu erklären. Sie konnte weder die schaffende Phantasie der Kunst, noch das Wesen des menschlichen Geistes begreifen. Ihr fehlen alle Organe, um der Religion beizukommen, diesem Zusammenhange zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste. Religion ist in allen Fällen ein Verhältniß, dessen Seiten Gott und Menschengeist sind. Wie kann ein Verhältniß begriffen werden, dessen Seiten man nicht begreift?

Wie kann eine Philosophie, die nur mit den Mitteln der experimentalen Erfahrung erkennen will, den Geist ergründen, sei es in der göttlichen oder menschlichen Natur? Welchem Experiment, welchen mechanischen Untersuchungen offenbart sich der Geist? Die baconische Philosophie begreift selbst an diesem Punkt ihre Schranke, sie ist sich deutlich bewußt, daß innerhalb ihrer Verfassung Geist, Gott, Religion unergründliche Objecte sind; diese deutliche und ausgesprochene Einsicht beweist, daß sich die baconische Philosophie in ihrem Urheber richtig selbst kannte und die Grenzen der Erfahrung einzuhalten wußte. So hatte sie zu wählen zwischen der Verneinung und Anerkennung der Religion; welche Seite sie auch ergreift, sie muß die ergriffene ohne alle Bedingungen annehmen: sie muß die Religion, so wie sie ist, en bloc entweder verwerfen oder bestehen lassen. In diesem nothwendigen Dilemma befindet sich die baconische Philosophie aus unvermeidlichen Gründen. Und sie entscheidet sich ihrem wissenschaftlichen Charakter gemäß für die unbedingte Anerkennung. Aber es ist schwer, wenn nicht überhaupt unmöglich, einem nothwendigen Dilemma ohne alle Schwankung zu entgehen und auf einer Seite allein unbeweglich still zu stehen, namentlich für eine so bewegliche Philosophie als die baconische. Einmal in jenes Dilemma zwischen unbedingte Bejahung und unbedingte Verneinung der Religion gestellt, geräth sie unwillkürlich in

eine gewisse pendularische Bewegung, die von dem positiven Haltpunkt der Anerkennung, welchen Baco ergreift, nicht selten der verneinenden Richtung zustrebt. Die Widersprüche, welche man in Bacos Stellung zur Religion wahrnimmt, sind nichts Anderes als Bewegungen innerhalb jenes Dilemmas, als unwillkürliche Schwankungen in einer an sich amphibolischen Lage. Bestimmen wir genau Bacos Stellung zur Religion, so müssen wir den Widerspruch formuliren, worin sie befangen war: die baconische Philosophie anerkannte und bejahte das positive Glaubenssystem, während sie selbst in einer abweichenden und außerreligiösen Richtung ihren eigenen Weg ging; sie hielt den Verneinungstrieb zurück, aber sie konnte ihn nicht ganz unterdrücken. Man muß also fragen: warum äußerte die baconische Philosophie ihren Widerstand gegen die Religion nicht ohne allen Rückhalt, wie die meisten ihrer Nachfolger wirklich gethan haben? Warum ergriff sie die Seite der Anerkennung, die sie ohne inneres Widerstreben, ohne offene Widersprüche kaum festhalten konnte? Sie wäre in der negativen Stellung fester und mehr *sie selbst* gewesen: warum wählte sie die positive? Die erste und gewöhnliche Antwort ist, daß Baco aus *persönlichen* Rücksichten dem Ansehen der Religion nachgab, daß er unter einer *scheinbaren* Anerkennung den antireligiösen Charakter seiner Philosophie verbarg, daß mit einem Worte seine Stellung gegenüber der Religion eine

hypokritische war. Die erste Antwort ist nicht immer die beste, sie ist in diesem Fall die schlimmste, die man geben kann, und zugleich die unverständigste. Es wäre doch in diesem Falle der Mühe werth, erst die wissenschaftliche Erklärung der Sache zu versuchen, bevor man ungescheut die moralische Verurtheilung der Person ausspricht. Und Eines liegt auf der Hand: wenn Baco die Anerkennung der Religion heuchelte, so war er einer der ungeschicktesten und einfältigsten Heuchler: denn was sein Deckmantel verhüllen sollte, die abweichende Denkweise seiner Philosophie, trat an so vielen Stellen offen hervor. Die Heuchelei beweist einen unehrlichen Mann, die ungeschickte Heuchelei einen Thoren. Wenn man mit Bacos Charakter die eine Vorstellung vereinigen kann, wie will man mit Bacos Geist die andere vereinigen?

1. Die theoretischen Gesichtspunkte.

Er hätte die Religion verneinen sollen, weil er sie nicht erklären konnte? So hätte er aus denselben Gründen den menschlichen Geist und die Existenz Gottes verneinen müssen, denn er selbst bekannte, daß seine Philosophie unvermögend sei, sie zu erklären. So hätte er aus denselben Gründen die Metaphysik und die natürliche Theologie verneinen müssen, denn sie passen beide nicht in den streng physikalischen Geist seiner Philosophie. Wenn Baco innerhalb der phy-

sikalischen Erklärung der Dinge nichts von zweckthätigen Kräften, nichts von Geist und Gott wissen wollte, mußte er sie deshalb verneinen? Wenn er diese physikalisch nicht zu erklärenden Mächte dennoch bejahte, war seine Bejahung Heuchelei? Wenn sie es nicht war, warum sollte es seine Anerkennung der Religion sein?

Und in der That fand Baco in seiner natürlichen, wenn auch nicht physikalischen, Welterklärung Gründe genug, um das Dasein Gottes anzuerkennen. Er entdeckte hier Endursachen, die er nicht physikalisch beweisen und brauchen, aber ebenso wenig aus empirischen Gründen leugnen konnte. Die Physik erklärt die Dinge als Effecte blind wirkender Kräfte, sie kennt nur die Gesetze mechanischer Causalität, aber leugnen kann sie nicht, daß sich in diesen Wirkungen zugleich eine zweckmäßige Anordnung kundgibt. Sie überläßt der Metaphysik, für die zweckmäßigen Wirkungen die zweckthätigen Kräfte aufzusuchen; sie überläßt der natürlichen Theologie, diese zweckthätigen Kräfte auf eine intelligente Urkraft als die weltschaffende zurückzuführen. Baco hat sich wiederholt darüber erklärt, daß in seinen Augen eine völlig mechanische und atomistische Naturphilosophie, wie die Systeme des Leucipp, Demokrit und Epikur, eine natürliche Theologie nicht blos zulasse, sondern verlange und mehr als jede andere Philosophie befestige. Der Atomismus leugnet die Zweckursachen in der Naturerklärung, er leugnet

nicht die Zwecke in der Natur, er muß in der Natur selbst Ordnungen anerkennen, die sich unmöglich aus den zufälligen Bewegungen zahlloser Atome herleiten lassen. Um so viel mehr ist er genöthigt, einen intelligenten Welturheber anzuerkennen, der jene Ordnungen bildet. Diese Annahme erscheint dem Verstande Bacos so nothwendig, daß er lieber allen möglichen Aberglauben bejahen, als sie verneinen will. „Gerade jene philosophische Schule des Leucipp, Demokrit und Epikur, die vor andern des Atheismus beschuldigt wird, gibt näher betrachtet den klarsten Beweis für die Religion. Denn es ist immer noch wahrscheinlicher, daß die vier veränderlichen Elemente und ein fünftes unveränderliches Wesen, die von Ewigkeit her genau zusammenhängen, *keines Gottes* bedürfen, als daß die zahllosen Atome und Keime, die ohne Ordnung umherirren, diese Ordnung und Schönheit des Weltalls ohne einen *göttlichen Baumeister* haben hervorbringen können." *)

So führt die natürliche Welterklärung selbst (durch die Metaphysik zur natürlichen Theologie und damit) zur Entdeckung einer göttlichen *Macht*, die nicht gedacht werden kann ohne Verstand und Wille. In der Natur offenbart sich die göttliche Macht, in den Statuten der Religion der göttliche Wille. Und zwar handelt dieser Wille allmächtig, d. h. aus bloßer

*) Serm. fid., XVI. De atheismo, p. 1165.

grundloser Willkür. Uebersteigt nun die natürliche Offenbarung der göttlichen Macht die erklärende Menschenvernunft, um wie viel unbegreiflicher sind die Anordnungen und Statute der göttlichen Willkür, um wie viel unerklärlicher also die Religion! Ist sie darum weniger anerkennenswerth? Wenn die Naturphilosophie die göttliche Macht anzuerkennen sich genöthigt sieht, wird sie wagen, den göttlichen Willen in der Religion zu verneinen? So wenig in Gott ein Widerspruch stattfinden kann zwischen Macht und Wille, so unmöglich erscheint in Bacos Augen ein Misverhältniß zwischen Religion und Philosophie.*) Wenigstens die Naturphilosophie setzt den Menschen nicht in Widerspruch mit den göttlichen Offenbarungen. „Es war nicht die Naturwissenschaft, sondern die Moral, das Wissen vom Guten und Bösen, wodurch die Menschen aus dem Paradiese vertrieben wurden." **)

Ich will damit nur bewiesen haben, daß Bacos theoretische Gesichtspunkte ihn nicht hinderten, die Religion anzuerkennen. Ich werde weiter zeigen, daß seine praktischen Gesichtspunkte ihn hinderten, die Religion zu verneinen, oder auch nur zu bekämpfen. So wird von beiden Seiten seine Stellung zur Religion genau in die Lage gerückt, worin wir sie finden.

*) Nov. Org., I, 89, p. 307.
**) Praef. Nov. Org., p. 275.

2. Die praktischen Gesichtspunkte.

Man setze den Fall, welcher nicht der thatsächliche ist, daß sich Baco der Religion feindlich gegenübergestellt und die natürliche Wahrheit zum Kriterium der religiösen gemacht hätte: was wäre die Folge gewesen? Offenbar ein Kampf mit der Religion, ein Kampf um Dogmen, d. h. in Bacos Augen ein Kampf um Worte: eine jener unnützen Disputationen, die seit Jahrhunderten den menschlichen Geist verödet und der gesunden Weltbetrachtung entfremdet haben. Statt die Wissenschaften zu vermehren, hätte Baco die Religionsstreitigkeiten vermehrt und das wissenschaftliche Elend selbst mit einem neuen Beitrage bereichert. Wer diesen Geist kennen gelernt hat, der weiß, wie sehr gerade er allen Disputationen der Art abgeneigt war, wie seine ganze Natur in jeder Weise instinctiv dem Wortgezänk widerstrebte. Dieser eine Grund reicht hin, Bacos Stellung zur Religion zu erklären und zu rechtfertigen. Er wollte um keinen Preis ein Religionszänker sein, darum mußte er um jeden Preis der Religion gegenüber eine friedfertige Haltung annehmen. Er hatte zu wählen zwischen dem Glauben sans phrase und den Phrasen der Glaubensstreitigkeiten. Daß er jenen vorzog, ist deshalb keine Heuchelei, weil er in allem Ernst und aus allen Gründen diese vermeiden wollte. Wir urtheilen aus dem Geiste Bacos: in diesem folgte die Nothwendigkeit

seiner friedfertigen Religionsstellung aus der Unmöglichkeit ihres Gegentheils. Das scheinen sich Diejenigen gar nicht überlegt zu haben, die mit dem Vorwurfe der Heuchelei gleich bei der Hand sind. Baco wollte die Grenzstreitigkeiten zwischen Glaube und Wissenschaft vermeiden, nicht blos weil sie ihm mislich und unbequem waren, sondern vor Allem deshalb, weil er von solchen Streitigkeiten gar keinen Nutzen, gar keinen praktischen Erfolg absah. Seine ganze Denkweise ging darauf aus, der Wissenschaft allen unnützen Streit zu ersparen, um die Zeit, die damit verloren wurde, fruchtbarern und bessern Untersuchungen zu gewinnen. Diesen Zweck zu erreichen, nahm Baco keinen Anstand, etwas von dem formellen Ansehen der Philosophie zu opfern. Desto ungestörter konnte sie ihre wirkliche Herrschaft befestigen und ausbreiten. Schon diese eine Rücksicht genügt, um Bacos Verfahren gegen den Vorwurf der Verstellung oder Heuchelei zu schützen. Er war einmal der systematische Denker nicht, mit dem man rechten darf, wenn er seinen Grundsätzen etwas vergibt. Außerdem waren Bacos theoretische Grundsätze, wenigstens in seinem eigenen Verstande, gegen die Religion nicht exclusiv. Und zugleich hatte Baco das Princip, in allen Fällen praktisch zu sein, unter allen Umständen den Nutzen der Wissenschaft im Auge zu haben. Und er fand es im Interesse der Wissenschaft zweckdienlicher, mit der Religion Frieden zu halten, als Krieg zu führen. Das

war eine Klugheit, die ihm keine Heuchelei kostete. Die Schonung nach der einen Seite war in der That eine Sicherheit nach der andern, und diese Sicherheit war nöthig. Je weniger die Philosophie, die Baco reformiren und vor Allem brauchbar machen wollte, in das Gebiet der Theologie eingriff, je behutsamer sie sich abgrenzte, um so weniger hatte sie von dort eine feindliche Intervention zu fürchten, um so mehr Zeit gewann sie für ihre eigene ungestörte Fortbildung. In dieser Rücksicht behandelte Baco das Verhältniß der Wissenschaft zur Theologie als eine auswärtige Angelegenheit mit praktischer Umsicht, mit politischem Takte, mit mehr Klugheit als Kühnheit. Die unschuldige und untergeordnete Haltung, welche Baco der Religion gegenüber annahm, war kein Deckmantel seines Unglaubens, sondern ein Schutzmittel für seine Philosophie.

Und gesetzt nun den unmöglichen Fall, daß Baco die Religion verneint, bekämpft, eine neue Religionsstreitigkeit begonnen hätte: was wäre der praktische Erfolg gewesen, wenn sie überhaupt einen gehabt hätte? Die Stiftung einer neuen Religionspartei, einer Sekte, welche die Kirchenspaltung vermehrt hätte! Und Baco hätte der Mann sein sollen, der auf einen solchen praktischen Erfolg hinarbeitete? Ein abgesagter Feind des Sektengeistes, wie Baco war, hätte er den Sektengeist befördern sollen? Nicht einmal in der Philosophie wollte Baco eine Schule

stiften, und in der Religion hätte er eine Sekte gestiftet? Man kann ihm doch wahrlich keinen Vorwurf daraus machen, daß er mit widerwärtigen Mitteln einen widerwärtigen Zweck nicht verfolgte. Die widerwärtigen Mittel waren die dogmatischen Wortstreitigkeiten, der widerwärtige Zweck die Religionssekte. Um der Wissenschaft willen lag ihm der Friede am Herzen. Er fand gerade deshalb seine Epoche günstig für die Wissenschaft, weil nach langen Spaltungen und Kriegen der Augenblick des Friedens wiedergekommen war und damit die Werke des Friedens, wozu Kunst und Wissenschaft vor Allem gehören, eine neue Aera und eine neue Blüte hoffen konnten. Um des Friedens willen entschied sich Baco unbedingt für die Einigkeit in Religion und Kirche und wurde deren Wortführer in seinen berühmten Essays. „Da die Religion ein so vorzügliches Band der menschlichen Gesellschaft ist, so muß sie durch die geziemenden Bande wahrer Einigkeit und Liebe vereinigt bleiben. Religionsstreitigkeiten sind Uebel, von denen die Heiden nichts wußten.“ „Ein Vortheil der kirchlichen Einigkeit ist der Friede, der eine zahllose Reihe von Wohlthaten in sich begreift.“ *) Um den Frieden zu erhalten, bejahte Baco die kirchliche Einigkeit, gegründet auf die Statute der Religion, und er wenigstens konnte nie versuchen, diese Einigkeit durch einen

*) Serm. fidel., III. De unitate ecclesiae, p. 1142.

Angriff zu gefährden. Für ihn galt der Ausspruch, der vollkommen seine Stellung bezeichnet: „Wer nicht wider uns ist, der ist mit uns!“ *)

Und gesetzt nun, Baco hätte mit den widerwärtigen Mitteln religiöser Controversen den widerwärtigen Zweck ausgeführt und eine neue Religionssekte gestiftet, was wäre die Folge gewesen? Ein neuer eifriger Sektengeist, d. h. ein neuer Fanatismus, der natürlich dem physikalischen Denker auf das äußerste widerstreben mußte. Fanatismus ist blinder Religionseifer, und dieser erschien in Bacos Augen als die giftige Ausartung der Religion, als ein Aussatz, dem er offen und mit Kühnheit den Grundsatz der Toleranz entgegenstellte.

3. Die politischen Gesichtspunkte.

Wenn Baco im Interesse des Friedens allen Religionsstreitigkeiten aus dem Wege ging und von sich aus keinen Schritt unternahm, um die kirchliche Einigkeit zu stören, so mußte er natürlich auch von Seiten der Religion und Kirche dieselbe Friedensgesinnung verlangen. Denn was hilft es, die Kirche friedlich anerkennen, wenn sie selbst den Krieg will? Hier setzt Baco dem Ansehen der Religion und der kirchlichen Macht die bestimmte, nicht zu überschreitende Grenze. Er will in der Kirche selbst den Geist der Friedens-

*) Serm. fidel., III. De unitate ecclesiae., p. 1143.

störung unterdrückt und gehemmt wissen. Innerhalb der Kirche entspringt die Friedensstörung aus dem blinden Religionseifer, denn dieser ist immer geneigt zu gewaltsamen Ausbrüchen. Seine praktische Form ist der Fanatismus der Propaganda, seine theoretische Form ist der Aberglaube. In beiden Formen setzt Baco dem blinden Religionseifer eine einschränkende und verneinende Grenze. Die praktische Grenze gegenüber der fanatischen Propaganda, die wir füglich die kirchliche Eroberungslust oder die religiöse Herrschsucht nennen, besteht in der weltlichen Macht, im Staat und in der Politik. Die theoretische Grenze gegenüber dem Aberglauben besteht in der Wissenschaft und besonders in der Naturphilosophie. Der Aberglaube ist der innere Grund des religiösen Fanatismus, welcher selbst den Grund der Religionskriege bildet. Diese soll der Staat, jenen die Wissenschaft verhindern. Es ist nach Baco eine falsche Religionseinigkeit, die sich auf Aberglauben gründet, denn der Aberglaube ist Unwissenheit, geistiges Dunkel, und „im Dunkeln sind alle Farben gleich". Und ebenso falsch ist die kirchliche Einigkeit, die sich mit gewaltsamen Mitteln auszubreiten sucht und in den Religionskriegen die furchtbaren Gräuel entzündet, die von jeher die Gemüther mit Recht der Kirche entfremdet haben. Um sie zu verhindern, stellt Baco die Kirche unter die weltliche Obrigkeit, sie darf niemals den bürgerlichen Frieden stören und die Staats-

gewalt, welche die menschlich-höchste ist, angreifen. Sie darf nie das Schwert Mohammeds führen. Mit einem Worte: Baco entwaffnet die Kirche im Namen des Staats. Wenn die Religion den Staat bekämpft, „so heißt das nichts Anderes, als eine Tafel des Gesetzes an der andern zertrümmern und die Menschen so ausschließlich als Christen betrachten, daß man darüber zu vergessen scheint, es seien Menschen. Der Dichter Lucrez, da er sich das Opfer der Iphigenia vergegenwärtigte, rief aus: «Solche Abscheulichkeiten konnte sie eingeben, die Religion!» Und was würde er erst gesagt haben, wenn ihm die pariser Bluthochzeit und die Pulververschwörung in England bekannt gewesen wäre? Gewiß, er würde ein siebenfach größerer Epikuräer und Atheist geworden sein, als er wirklich war." *)

Der fanatischen Ausbreitung der Religion setzt der Staat in seiner Gewalt einen festen Damm gegenüber. Diese strenge Zucht und Aufsicht des Staats ist vor Allem deshalb nöthig, damit die Religion nicht die Brandfackel der politischen Revolution entzünde. Auf diese Gefahr, die seinem Zeitalter nahe lag, macht Baco besonders aufmerksam. Es ist leicht zu fürchten, daß die Religion durch ihre Verwandtschaft mit dem Fanatismus, der Fanatismus durch seine Verwandtschaft oder, besser gesagt, durch seine Uebereinstimmung

---

*) Serm. fidel., III. De unit. eccl., p. 1144.

mit der Roheit den Pöbel entfesselt und alle selbstsüchtigen Interessen, die sich damit verbinden, unter den Waffen der Religion gegen den Staat ins Feld führt. So entstehen die religiösen Bürgerkriege, das furchtbarste aller politischen Uebel. Ist innerhalb der Kirche eine Reform nöthig, so soll sie nicht durch das Volk von unten herauf, sondern durch den Staat gemacht werden. So richtet sich Bacos Stellung zur Religion vollkommen nach dem Beispiele der englischen Reformation, nach dem Zeitalter Heinrichs VIII. und Elisabeths. „Es sieht einem Ungeheuer gleich, wenn man das weltliche Schwert im Interesse der Religion dem Volk in die Hände gibt. Die Wiedertäufer und dergleichen rasende Fanatiker (Furiae) mögen sich das merken. Die Gotteslästerung des Teufels: «ich will hinaufsteigen und dem Höchsten gleich werden», ist groß; aber noch größer wäre jene, wenn Gott Jemand sagen ließe: «ich will herabsteigen und dem Fürsten der Finsterniß gleich werden.» Und was ist es anders, wenn die Sache der Religion so tief herabsteigt, daß sie sich zu Grausamkeiten und verruchten Verbrechen hinreißen läßt: Regenten zu morden, Völker auszurotten, Reiche zu zerstören? Das heißt doch wohl den heiligen Geist nicht in der Gestalt einer Taube, sondern eines Geiers oder eines Raben herabsteigen lassen und auf das Schiff der Kirche das Panier der Räuber und Mörder aufstecken. Es ist daher recht und dem Bedürfniß der Zeit noch besonders angemessen,

daß die Kirche durch Lehren und Beschlüsse, die Fürsten durch das Schwert und alle religiösen und moralischen Schriften als friedensverkündigende Herolde (caduceo suo) den religiösen Fanatismus und alle Lehren, die ihn begünstigen, in den Abgrund verdammen und auf ewige Zeiten vertilgen."

Damit ist Bacos Stellung zur Religion von ihm selbst auf das deutlichste bezeichnet. Er führt den Stab des Herolds, der den Waffenstillstand verkündigt. Er will den Frieden: darum erklärt er von sich aus die unbedingte Anerkennung der geoffenbarten (und vom Staate angenommenen) Religion; darum verlangt er von Seiten der Kirche dieselbe Friedensstellung. Sie soll aufhören, eine weltliche Herrschaft zu führen, und diese dem Staat allein überlassen: sie soll sich aller Zwangsmittel begeben, wodurch sie die Gewissen unterdrückt und den Frieden stört. Jeder Gewissenszwang, den die Kirche versucht, verräth unzweideutig ihre Absicht auf weltliche Herrschaft. „Um die volle Wahrheit zu sagen", so schließt Baco seinen Versuch über die Einheit der Kirche, „so erklären wir mit dem gelehrten und weisen Kirchenvater: Diejenigen, welche zum Gewissenszwang rathen, soll man ansehen als Leute, die unter dieser Lehre nur ihre eigenen Leidenschaften verbergen und ihr eigenes Interesse damit zu befördern suchen." *)

*) Ibidem p. 1145.

4. Die negativen Gesichtspunkte.

Was also Baco unbedingt anerkennt, ist die friedenstiftende und friedfertige Religion, die allein von Gott kommt; was er unbedingt verwirft, ist die friedenstörende und verfinsterte Religion, die sich auf den menschlichen Aberglauben gründet. Die geoffenbarte Religion widerspricht der menschlichen Vernunft, aber nie dem menschlichen Wohle. Dieser Gesichtspunkt des praktischen Nutzens war in Baco so fest gewurzelt, daß er ihn sogar zum Maßstabe des göttlichen Willens machte. So rücksichtsvoll und unterwürfig er sich gegen die geoffenbarte positive Religion zeigt, so rücksichtslos und kritisch verfährt er mit dem Aberglauben. Ihm setzt Baco, wenn er sich praktisch äußert, die weltliche Staatsmacht als Polizei und theoretisch die Wissenschaft als Heilmittel gegenüber. So muß man ihn verstehen, wenn er von der Naturphilosophie sagt: „sie sei die sicherste Medicin des Aberglaubens und die treueste Dienerin der Religion.“ *)

Der Aberglaube ist in Bacos Augen die überspannte, entartete, im Grunde selbstsüchtige Religion, die ihm weit schlimmer erscheint als die ausgeartete Philosophie. Die Ausartung der Philosophie ist der Unglaube oder Atheismus. Baco widerlegt ihn durch

*) Nov. Org., I, 89.

die natürliche Theologie. Diese steht dem Unglauben gegenüber, wie die geoffenbarte Theologie dem Aberglauben. Wäre nun keine andere Wahl möglich als zwischen Atheismus und Aberglauben, so würde sich Baco unbedingt für den Atheismus erklären, weil ihm dieser weniger schlimm scheint als jener. Sowohl theoretisch als praktisch genommen, erscheint ihm der Aberglaube verderblicher, denn theoretisch ist er eine unwürdige Vorstellung Gottes, von dem er sich ein Götzenbild macht, und praktisch ist er den Menschen gefährlich, weil er die Unsittlichkeit und den Fanatismus begünstigt, also in der menschlichen Gesellschaft ein friedenstörendes Gift verbreitet. Der Atheismus hat *keine* Vorstellung von Gott: das ist besser als eine ungereimte und dem Wesen Gottes widersprechende Vorstellung. Es ist besser, meint Baco, das Dasein Gottes dahingestellt sein lassen oder verneinen, als dasselbe durch die unwürdigsten Vorstellungen entehren. Das thut der Aberglaube: „er ist in Wahrheit ein Pasquill auf das göttliche Wesen." „*Plutarch* hat ganz Recht, wenn er sagt: ich wollte in der That lieber, die Leute glaubten, daß es nie einen Plutarch gegeben habe, als daß sie glaubten, es habe einen Plutarch gegeben, der seine neugeborenen Kinder immer verschlungen habe, wie die Dichter von Saturn erzählen." *) Der Aberglaube tyrannisirt die Menschen,

*) Serm. fid., XVII. De superstitione, p. 1166. Hier ist

entzweit sie und verdirbt alle gesunden Geisteskräfte. Das thut der Atheismus ebenso wenig: „er läßt die gesunde Vernunft der natürlichen Triebe, die sittlichen Gesetze, das Streben nach gutem Ruf bestehen, er untergräbt den bürgerlichen Frieden nicht, sondern macht die Menschen vorsichtig und auf ihr Interesse und ihre Sicherheit bedacht. So kann er auch ohne Religion eine gewisse Sittlichkeit hervorbringen, und es gab freigeistige Zeitalter, welche glücklich und ruhig waren, wie das römische unter Augustus." *) Dagegen der Aberglaube führt zu politischen Verirrungen. „Hier spielt das Volk den Meister, die Weisen müssen den Thoren gehorchen, die allgemeine Ordnung der Dinge wird umgekehrt, da alle praktischen Vernunftgründe aufgehört haben zu gelten." **) Und

---

eine Probe jener Widersprüche, deren man sehr viele in Bacos Schriften finden kann, wenn man will. Vorher sagte Baco: lieber Aberglauben als Atheismus! Jetzt sagt er: lieber Atheismus als Aberglauben! Mit dem ersten Ausspruch beginnt er seinen Sermon gegen den Atheismus, mit dem andern seinen Sermon gegen den Aberglauben. Welchen von beiden zog Baco in der That dem andern vor? Man erwäge die Gründe, welche er beiden entgegensetzt: er hat offenbar mehr Gründe und stärkere gegen den Aberglauben als gegen den Atheismus. Damit ist der Widerspruch, der in seinen Worten existirt, in seinem Geiste gelöst. Er existirt nur noch für den oberflächlichen Leser. Ich möchte den Schriftsteller kennen, der für einen solchen Leser keine Widersprüche hat.

*) De superstitione, p. 1167.

**) Ibidem.

sieht man auf die Gründe des Aberglaubens, so sind es: „angenehme und den Sinnen schmeichelnde Ceremonien und Kirchengebräuche, pharisäische Heiligkeit, überspannter Traditionsglaube, hierarchische Kunstgriffe, welche die Geistlichen zur Befriedigung ihres eigenen Ehr- und Geldgeizes spielen lassen, zu große Begünstigung jener sogenannten guten und frommen Absichten, welche den Neuerungen und den selbstgemachten Culten die Thüre öffnen, anthropomorphische Vorstellungen aller Art und endlich barbarische Zeiten." *) Man muß sich nicht täuschen durch die Aehnlichkeit des Aberglaubens mit der Religion. Gerade diese Aehnlichkeit macht ihn um so viel häßlicher: „er verhält sich zur Religion, wie der Affe zum Menschen." „Ebenso wenig", setzt Baco besonnen hinzu, „soll man sich durch Furcht vor dem Aberglauben zu voreiligen Reformen hinreißen lassen. Bei Reformen in der Religion muß man, wie bei der Reinigung des Körpers, mit Vorsicht zu Werke gehen und nicht die gesunden Theile zugleich mit den verdorbenen wegschaffen; dies nämlich ist gewöhnlich der Fall, wenn Reformationen vom Haufen geleitet werden." **)

Der Aberglaube, tyrannisch und selbstsüchtig, wie er ist, haßt seine Gegner und bezeichnet Jeden, der

*) De superstitione, p. 1169.
**) Ibidem sub. fin.

ihm widerspricht, mit dem Namen eines Atheisten. Man muß darum sehr vorsichtig mit diesem Namen umgehen. Atheismus ist Gottlosigkeit. Der wahre Atheismus ist die praktische Gottlosigkeit, welche unter dem Schein der Religion die selbstsüchtigen Interessen begünstigt und dem Eigennutze dient. Die theoretische Gottlosigkeit, der speculative Atheismus, ist überhaupt sehr selten. „Die wahren Atheisten, deren Anzahl groß ist, sind die Heuchler, die das Heilige beständig im Munde führen und die Gebräuche mitmachen, ohne daß Herz und Sinn etwas davon weiß: sodaß sie zuletzt mit dem Brandmal auf der Stirn dastehen.“ *)

5. Bacos eigene religiöse Gesinnung.

Bacos religiöser Charakter steht im Einklange mit seiner Philosophie. Wir können auch über diesen verborgensten Punkt (denn die eigene religiöse Gesinnung ist eine Angelegenheit des Herzens) ein bestimmtes Urtheil fällen. Er war dem Aberglauben, als der verunstalteten Religion des menschlichen Wahns, gründlich abgeneigt und bekämpfte ihn von sich aus durch die wissenschaftliche, namentlich naturphilosophische Aufklärung; er setzte dem Atheismus wissenschaftliche Gründe entgegen, ohne Erbitterung. Die

---

*) De atheismo, p. 1165 u. 1166.

geoffenbarte Religion und die darauf gegründete Kirche erkannte Baco an aus Gründen, welche seine theoretischen Gesichtspunkte nicht hinderten, welche seine praktischen und politischen Gesichtspunkte verlangten. Er wollte die geoffenbarte Religion wie die Naturwissenschaft gereinigt wissen von allen menschlichen Idolen: in diesem Punkte dachte Baco antikatholisch als ein echter Nachkomme des reformatorischen Zeitalters; er wollte sie angenommen wissen ohne logische Beweisform: in diesem Punkte dachte er antischolastisch als der Begründer einer neuen Philosophie. Diese Philosophie hatte keine Argumente, die den Materien der geoffenbarten Religion zu Beweisen dienen konnten, und Baco war der Kopf, um dieses Nichtkönnen seiner Philosophie zu begreifen. Was sie der Religion allein bieten konnte, war die unbedingte formelle Anerkennung. Ich gebe zu, daß Bacos persönliche Stellung am Hofe Jakobs I., seine Rücksichten für den König, für die Zeitverhältnisse überhaupt und mancherlei Nebenmotive den Ausdruck dieser Anerkennung sehr begünstigt und oft verstärkt haben. Einer formellen Anerkennung wird es leicht, in allen Tonarten zu reden. Und Baco redete bisweilen auch die Sprache der Frömmigkeit. Was er in der Religion bekämpfte, war die menschliche Autorität; was er unbedingt anerkennen wollte, war die göttliche. Freilich läßt sich dagegen fragen, in welchen Punkt Baco das entscheidende Kriterium der göttlichen

Autorität setze? Wenn sich Baco diese Frage aufwarf, so mußte er sie mit der **Bibel** beantworten und darüber mit seinen physikalischen Begriffen in manche Widersprüche gerathen. Aber die Frage der biblischen Autorität **nicht** ernstlich zu untersuchen, gehört zum religiösen Charakter seines Zeitalters. Die formelle Anerkennung, welche Baco der geoffenbarten Religion widmete, schließt die **innere** Anerkennung nicht aus; ich sage nicht, daß sie dieselbe beweist. Aber gewiß ist, daß ein Geist wie der seinige zu weit und umfassend war für eine Aufklärung, die Alles schlechtweg verneint, was sie nicht im Stande ist zu erklären. Er überließ eine solche Aufklärung den Spätern, die **enger** und darum systematischer denken konnten als er. Indessen war die innere Anerkennung, welche dieser von wissenschaftlichen und praktischen Weltinteressen erfüllte Kopf für die Religion übrig behielt, weder eine eifrige noch tiefe Gemüthsbewegung. Sie war **kühl** wie alle seine Neigungen. Bacos Glaube beruhte auf einem unterdrückten Zweifel und behielt an diesem ein fortwährendes Gegengewicht. Sein eigentliches Interesse lebte in der Welt, in der Natur und Erfahrung: der religiöse Glaube war und wurde **nie** der Schatz seines Herzens. Dazu fehlte ihm das einfache und kindliche Gemüth: das eigentliche Glaubensgesetz. Er war wie überall so auch in der Religion vom Zweifel ausgegangen, seine Schrift über die **christlichen Paradoxen**, die einer frühern Periode

angehört und nach seinem Tode erschien, beweist Bacos religiöse Skepsis.*) Er kannte die Antinomien zwischen den religiösen Offenbarungen und der menschlichen Vernunft, bevor er sie durch einen Machtspruch beseitigte. Durch negative Urtheile läßt sich Bacos religiöse Gesinnung am sichersten qualificiren. Man kann bestimmt sagen, was sie nicht war: sie war nicht Heuchelei, denn die Anerkennung war ihm ernst; sie war auch nicht Frömmigkeit, denn die Weltinteressen lagen ihm mehr am Herzen, und es fehlte ihm von Natur Alles, was in der Religion die Natur, um nicht zu sagen das Genie, ausmacht: die naive Glaubensempfänglichkeit und das kindliche Glaubensbedürfniß. Denken wir uns seine religiöse Gesinnung dem Unglauben näher als dem Aberglauben und gleichweit entfernt von Frömmigkeit und Heuchelei, so treffen wir sie an ihrem richtigen Orte, in einer kühlen Mitte, welche wenigstens sehr nahe an Gleichgültigkeit oder Glaubensindifferenz grenzte, wenn sie nicht wirklich im Indifferenzpunkte stand. Gemüthlich betrachtet, kostete ihm die Anerkennung, welche er der Religion zollte, nichts, nicht einmal eine Verstellung. Seine Glaubensansichten kamen nicht aus der Fülle des Herzens, sondern waren eine wohlüberlegte und wohlbegründete Haltung; sie waren nicht Maske, sondern zeitgemäßes Costüm, welches ihm natürlich stand,

---

*) Christian paradoxes. 1645.

aber sie waren auch strenggenommen kaum mehr als seine Kleidung.

III. Die Meinungsverschiedenheiten über Bacos religiösen Standpunkt.

Baco und de Maistre.

Aeußerlich aufgefaßt und einseitig beurtheilt zu werden ist das sehr begreifliche Schicksal aller Philosophen. Einseitige Urtheile, von einem scharfsinnigen Kopfe gebildet, sind immer beachtenswerth, denn sie sehen von der Eigenthümlichkeit des Philosophen ein Merkmal vor Allem, und weil sie dieses besonders hervorheben, machen sie es besonders sichtbar. Was nun Bacos religiösen Standpunkt betrifft, so ist es in der That ein interessantes und lehrreiches Schauspiel, die darauf bezüglichen Urtheile zu hören. Indem sie einen Standpunkt einseitig auffassen, der in seiner Natur doppelseitig war, so müssen sie einander auf das härteste widersprechen. Alle möglichen, einander entgegengesetzten Urtheile, die über Bacos Verhältniß zur Religion denkbarerweise gefällt werden konnten, sind wirklich darüber gefällt worden. Sie zeigen, welche Gegensätze Baco selbst in sich vereinigte. Mit ihm verglichen, sind sie einseitig; unter sich verglichen, bilden diese Urtheile ein Exemplar von Antinomien. In Englands öffentlicher Meinung gilt Baco gewöhnlich als ein echt kirchlich Gesinnter; das wird in Deutschland von den Gelehrten, die das Thema berührt haben,

stark bezweifelt, in Frankreich so geleugnet, daß sie vielmehr das äußerste Gegentheil religiös-kirchlicher Gesinnung in Baco behaupten. Aber auch in Frankreich, wo man sich mit Baco ungleich mehr beschäftigt hat als in Deutschland, sind völlig entgegengesetzte Stimmen laut geworden, deren Beispiele wir vorübergehend vergleichen wollen.

Ich muß zuvor bemerken, daß die von Baco eingeführte Trennung zwischen geoffenbarter Religion und menschlicher Vernunft bei den verschiedensten Geistern Eingang fand und völlig entgegengesetzten Interessen zum Ausdruck diente. Diese baconische Formel wurde begierig ergriffen von den Einen zum Schutze des Glaubens, von den Andern zum Schutze des Unglaubens. So unterscheiden sich in diesem Punkte das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert. Wo sich in diesem die fortgeschrittene Aufklärung noch der baconischen Concordienformel bedient, da geschieht es im entschieden antireligiösen Interesse: sie ist der Religion gegenüber zu einer blos formellen Anerkennung geworden, von der man behaupten kann, daß sie die innere ausschließt, vielmehr deren Gegentheil verbirgt. In dieser Form erscheint das baconische Glaubensprincip bei Condillac, der die baconische Philosophie auf die Spitze eines ausschließenden und vollendeten Sensualismus stellte. Dagegen im siebzehnten Jahrhundert finden wir in Frankreich dieselbe Trennung von Glaube und Vernunft zu Gunsten des Glaubens

aber sie waren auch strenggenommen kaum mehr als seine Kleidung.

III. Die Meinungsverschiedenheiten über Bacos religiösen Standpunkt.

Baco und de Maistre.

Aeußerlich aufgefaßt und einseitig beurtheilt zu werden ist das sehr begreifliche Schicksal aller Philosophen. Einseitige Urtheile, von einem scharfsinnigen Kopfe gebildet, sind immer beachtenswerth, denn sie sehen von der Eigenthümlichkeit des Philosophen ein Merkmal vor Allem, und weil sie dieses besonders hervorheben, machen sie es besonders sichtbar. Was nun Bacos religiösen Standpunkt betrifft, so ist es in der That ein interessantes und lehrreiches Schauspiel, die darauf bezüglichen Urtheile zu hören. Indem sie einen Standpunkt einseitig auffassen, der in seiner Natur doppelseitig war, so müssen sie einander auf das härteste widersprechen. Alle möglichen, einander entgegengesetzten Urtheile, die über Bacos Verhältniß zur Religion denkbarerweise gefällt werden konnten, sind wirklich darüber gefällt worden. Sie zeigen, welche Gegensätze Baco selbst in sich vereinigte. Mit ihm verglichen, sind sie einseitig; unter sich verglichen, bilden diese Urtheile ein Exemplar von Antinomien. In Englands öffentlicher Meinung gilt Baco gewöhnlich als ein echt kirchlich Gesinnter; das wird in Deutschland von den Gelehrten, die das Thema berührt haben,

stark bezweifelt, in Frankreich so geleugnet, daß sie vielmehr das äußerste Gegentheil religiös-kirchlicher Gesinnung in Baco behaupten. Aber auch in Frankreich, wo man sich mit Baco ungleich mehr beschäftigt hat als in Deutschland, sind völlig entgegengesetzte Stimmen laut geworden, deren Beispiele wir vorübergehend vergleichen wollen.

Ich muß zuvor bemerken, daß die von Baco eingeführte Trennung zwischen geoffenbarter Religion und menschlicher Vernunft bei den verschiedensten Geistern Eingang fand und völlig entgegengesetzten Interessen zum Ausdruck diente. Diese baconische Formel wurde begierig ergriffen von den Einen zum Schutze des Glaubens, von den Andern zum Schutze des Unglaubens. So unterscheiden sich in diesem Punkte das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert. Wo sich in diesem die fortgeschrittene Aufklärung noch der baconischen Concordienformel bedient, da geschieht es im entschieden antireligiösen Interesse: sie ist der Religion gegenüber zu einer blos formellen Anerkennung geworden, von der man behaupten kann, daß sie die innere ausschließt, vielmehr deren Gegentheil verbirgt. In dieser Form erscheint das baconische Glaubensprincip bei Condillac, der die baconische Philosophie auf die Spitze eines ausschließenden und vollendeten Sensualismus stellte. Dagegen im siebzehnten Jahrhundert finden wir in Frankreich dieselbe Trennung von Glaube und Vernunft zu Gunsten des Glaubens

behauptet. Aber innerhalb dieser positiven Glaubensstellung ist wiederum ein Gegensatz möglich; denn es kommt an auf die Gründe, aus welchen man die Vernunft der geoffenbarten Religion opfert: ob es die Frömmigkeit thut oder der Zweifel. Die Frömmigkeit kann das Interesse haben, sich in die göttlichen Offenbarungen zu versenken, unbehindert und unbeirrt durch menschliche Weisheit. Die skeptische Vernunft kann das Interesse haben, die Knoten des Zweifels mit dem Schwerte des Glaubens zu zerschneiden, weniger um das Schwert des Glaubens zu schärfen, als um der Vernunft die Macht zu nehmen, selbst ihre Zweifel zu lösen, d.h. um die Vernunft als solche im Zweifel zu lassen. Die Vernunft wird dem Glauben geopfert, nachdem sie dessen Widersprüche von allen Seiten betrachtet und mit skeptischem Scharfsinn analysirt hat. Dieser Triumph des Glaubens über die Vernunft ist im Grunde der Sieg des Skeptikers; können nämlich nur so die Zweifel gelöst werden, so sind sie in der That unlösbar, und damit hat der Skeptiker sein Spiel gewonnen. Woran er in Wahrheit glaubt, das ist die unsichere und ungewisse Menschenvernunft, das ist sein Glaubensinteresse: der Unglaube an die Vernunftwahrheit, den er übersetzt in den blinden Glauben an die Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Diese beiden innerlich so verschiedenen Glaubensinteressen, das religiöse und das skeptische, stützen sich auf die baconische Trennung von

Religion und Philosophie. Zwei der größten und interessantesten Geister des siebzehnten Jahrhunderts behaupten jene Trennung zu Gunsten des Glaubens, aber so, daß ihre Glaubensinteressen einander zuwiderlaufen, ein Jansenist und ein Skeptiker: Blaise Pascal ist der eine, Pierre Bayle der andere.

Nachdem die baconische Glaubensformel auf so einseitigen Standpunkten erschienen, hier dem Glauben, dort dem Unglauben zugefallen war, kann es uns nicht Wunder nehmen, daß man Bacos religiösen Standpunkt selbst in ähnlicher Weise einseitig auffaßte, daß ihn die Einen durch Pascal, die Andern durch Bayle, die Dritten durch Condillac vorstellten und erklärten. „Er war entschieden ungläubig", so urtheilen Condillac und seine Schule, die Encyklopädisten und deren Epigonen, Mallet, der Biograph Bacos, Cabanis, sein Panegyriker *), Lasalle, sein Uebersetzer, der geradezu erklärt, Baco sei im Herzen ein vollkommener Atheist gewesen und in seiner äußern Anerkennung der Religion nichts als ein Heuchler und Höfling. **) Alle diese Leute, die zu einer Geistesfamilie gehören, sehen in Baco ihren Stammvater und beurtheilen ihn nach der Familienanalogie als einen ihres Gleichen. Indessen hören wir auf der andern Seite die ent-

*) Mellets Gesammtausgabe Bacos, Lond. 1740. — Cabanis, Rapport du physique et du moral de l'homme.

**) Lasalle, Oeuvres de Bacon. Préface générale, p. 44.

gegengesetzte Stimme: „er war entschieden gläubig und devot", so urtheilt de Luc, der Interpret der baconischen Philosophie, gegen welchen Lasalle den Unglauben Bacos vertheidigt. *) An de Luc schließt sich der Abbé Emery mit seiner apologetischen Schrift über Bacos Christenthum (derselbe, der Leibnitzens Gedanken über Religion und Moral erläutert hat). **)

Alle diese Auffassungen sind einseitig und viel zu vag, um Bacos Geist zu erschöpfen. Aber sie haben jede einen gewissen Berührungspunkt mit ihm gemein und treffen ihr Ziel in diesem einen Punkte, der freilich das Centrum nicht ist. Am nächsten verwandt mit Baco sind (unter den Bezeichneten) Condillac und seine Anhänger, die sich zu ihm verhalten, wie etwa bei uns die Wolfianer zu Leibnitz. Die Freidenker wie die Gläubigen haben Baco für den Ihrigen erklärt, indem sie ausschließlich die ihnen zugewendete Seite des Philosophen sehen. Was an Baco glaubensähnlich erscheint, halten die Freidenker für nichtigen Schein, bloße Maske, geflissentliche Heuchelei; Lasalle, der sich selbst „Bacos Kammerdiener" nennt, spricht ungescheut, wie ein Kammerdiener, von dieser partie honteuse seines Herrn. Was in Baco dem Unglauben ähnlich sieht, nehmen seine gläubigen Bewunderer für unbedeutende Aeußerungen oder für Irr-

*) De Luc, Précis de la philosophie de Bacon.
**) Émery, Christianisme de Bacon.

thümer, die Baco selbst eingesehen und mit der Zeit abgelegt habe. „Die Lobeserhebungen, welche die Feinde der christlichen Religion auf Baco häufen," sagt der Abbé Emery, „haben uns beinahe dessen Glauben verdächtig gemacht. Aber wie freudig überraschte uns sein religiöses Gefühl und seine frommen Aussprüche!" So hat Baco unter den Ungläubigen wie Gläubigen seine Apologeten gefunden, oder, um moderner zu reden, die Advocaten, die für ihn plaidiren. Es fehlt, um die Gruppe zu schließen, der Polemiker, der advocatus diaboli, den wir Baco gegenüber nur in einer gewissen Classe von Menschen suchen können, nämlich allein unter den Fanatikern. Und hier findet sich wirklich dieser advocatus diaboli, er kommt wie gerufen, in der Person des Grafen Joseph de Maistre, durch den die französische Literatur in der Gruppe ihrer auf Baco bezüglichen Schriften die Lücke der Polemik zu erfüllen wenigstens den besten Willen gehabt hat. Unter dem Titel „Prüfung der baconischen Philosophie" hat Maistre in zwei Bänden nicht die Bekämpfung, sondern die Vernichtung Bacos versucht. *) Er hat insofern das Recht zu einer radicalen Polemik, weil sein Standpunkt den radicalen Gegensatz zu dem baconischen bildet. Nichts

*) Examen de la philosophie de Bacon, où l'on traite différentes questions de la philosophie rationelle. Ouvr. posthume du comte Joseph de Maistre. 2 Vol. Paris et Lyon, 1836.

widerstrebte dem nüchternen und physikalischen Denker so sehr als der religiöse Fanatismus. Maistre ist ein Fanatiker. Keinem kirchlichen Standpunkte war Baco feindlicher entgegengesetzt als dem katholischen; unsere Leser werden bemerkt haben, daß Baco vom Katholicismus die Züge entlehnte, womit er den Aberglauben schilderte. Maistre ist nicht blos Katholik in ultramontanem Verstande, sondern ein jesuitisch gesinnter Katholik. Keinem wissenschaftlichen Standpunkte widerstrebte Baco entschiedener als dem scholastischen, der die Theologie des Mittelalters ausgemacht hatte. Maistre ist ein künstlicher Scholastiker, da er ein natürlicher vermöge seines Zeitalters nicht sein kann; er ist Romantiker, einer von Denen, die durch eine politische Restauration mit den Einrichtungen des Mittelalters künstliche Belebungsversuche anstellen. Er nimmt also seinen Gesichtspunkt jenseits der baconischen Philosophie auf einer Bildungsstufe, die Baco hinter sich hat: das ist für die Polemik des Grafen de Maistre eine unglückliche Stellung: sie sieht ihr Object nur von hinten und sie beurtheilt Baco, wie sie ihn sieht. Vergleichen wir Beide, so sind ihre Standpunkte entgegengesetzt, nicht ihre Zeitalter. Bacos Gegensatz zur Scholastik war natürlich, nothwendig und entschieden; Maistres Gegensatz zu Baco ist künstlich, gemacht, schwankend, und weil er der entschiedenste sein will, so wird er im höchsten Grade heftig, ungerecht, unsinnig. Das

verdirbt und vergiftet von vornherein den Kreuzzug, welchen der französische Romantiker des neunzehnten Jahrhunderts gegen den englischen Philosophen des siebzehnten predigt.

Was de Maistre an der baconischen Philosophie am wenigsten vertragen kann, ist die Trennung zwischen Philosophie und Religion, Wissenschaft und Theologie, welche Baco einführte. Was ihn am meisten in der baconischen Philosophie empört, ist das Primat der Naturphilosophie und Physik, der secundäre Rang, der den moralischen und politischen Wissenschaften übrig gelassen wird. „Den Naturwissenschaften gehört der zweite Platz; der Vorsitz gebührt mit Recht der Theologie, Moral, Politik. Jedes Volk, welches diese Rangordnung nicht sorgfältig einhält, befindet sich im Zustande des Verfalls." *) — Dem Romantiker schweben die Kirchenväter und Scholastiker vor, die im Interesse und zum Besten der Kirche philosophirten. Er behauptet gegen Baco eine ähnliche Einheit zwischen Religion und Philosophie, aber er läßt sich hinreißen, diese Einheit durch Gründe zu vertheidigen, welche nicht der Scholastik, sondern der Aufklärung angehören. Man traut seinen Augen kaum, wenn ein de Maistre für die Uebereinstimmung zwischen Offenbarung und Vernunft Argumente vorbringt, die Lessing gebraucht hat. Er spricht von dem erzie-

*) Examen de la phil. de Bacon, Tom. II, chap. II, p. 260.

hungsmäßigen Gange der göttlichen Offenbarungen, ihrem natürlichen Verhältniß zur Fassungskraft des menschlichen Verstandes: wie jede Offenbarung eigentlich nichts sei als eine zeitiger mitgetheilte Wahrheit, eine pädagogisch geleitete Aufklärung.*) Was ein de Maistre allein durch die Autorität der Kirche vertheidigen sollte, vertheidigt er aus rationellen Gründen, die ihm eine außerkirchliche Aufklärung an die Hand gibt. Indem der moderne Diplomat gegen Baco die Partei der Scholastik ergreift, wird er ein Romantiker; indem er sie vertheidigt und ihren Advocaten macht, wird er ein Sophist und verfällt dem Schicksale aller seiner Partei- und Geistesgenossen. Gestützt auf die geschichtliche Autorität, welche die Gewalt für sich hat, können diese Leute triumphiren, gestützt auf Vernunftgründe, opfern sie charakterlos ihre Grundsätze und müssen so unterliegen, daß sie dem Feinde freiwillig ihre Waffen ausliefern. Uebrigens ist Baco keineswegs das ausschließliche Ziel für die Polemik de Maistres. In ihm will er ein ganzes Geschlecht, ein ganzes Zeitalter vernichten: das achtzehnte

---

*) „Die Offenbarung wäre nichtig, wenn nicht nach der göttlichen Belehrung die menschliche Vernunft im Stande wäre, sich selbst die geoffenbarten Wahrheiten zu beweisen: wie die mathematischen oder alle andern menschlichen Lehren erst dann als wahr und gültig erkannt sind, wenn die Vernunft sie geprüft und wahr befunden hat." Bd. II, S. 22.

Jahrhundert mit den Trägern der französischen Aufklärung. Jeder Schlag, den Baco von den Händen de Maistres empfängt, soll zugleich Condillac und die Encyklopädisten treffen. Maistres Buch gegen Baco ist eine Kriegserklärung der französischen Romantik des neunzehnten Jahrhunderts gegen die französische Aufklärung des achtzehnten. „Baco," sagt de Maistre, „war das Idol des achtzehnten Jahrhunderts, er war der Großvater Condillacs, er muß nach seinen Abkömmlingen, nach seinen geistigen Wahlverwandtschaften beurtheilt werden, und diese sind die Hobbes, Locke, Voltaire, Helvetius, Condillac, Diderot, d'Alembert u. s. f. Baco hat die Grundsätze der Encyklopädisten gemacht, diese haben Bacos Ruhm verbreitet und ihn auf den Thron der Philosophie erhoben. Er war der Urheber jener „Theomisie", die den Geist des achtzehnten Jahrhunderts erfüllt hat." *)

Dies ist nach Maistre Bacos geschichtliche Bedeutung. Sie ist unleugbar eine große und weitreichende. Um so mehr liegt dem Gegner der Aufklärung daran, diesen Charakter auf seinen wahren Werth zurückzuführen, da sich von ihm ein feindliches Jahrhundert herleitet. Wir suchen aus den langen Tiraden die charakteristischen Züge zusammen, um unsern Lesern zu zeigen, wie sich Baco in dem Kopfe de Maistres abbildet. Es ist eine menschenunähnliche Caricatur,

*) Ebendaselbst Tom. II, p. 27, 13, vgl. chap. VII.

die nicht ihren Gegenstand abscheulich, sondern ihren Urheber lächerlich macht. Der Fanatismus verwüstet jedes Talent, sogar das Talent, die Dinge zu verzerren, er vertilgt die letzte Spur natürlicher Aehnlichkeit, weil er selbst mit der Natur nichts mehr gemein hat.

Maistre schätzt vor Allem sein Object nach dem römisch-katholischen Gesichtspunkt, welchen er den christlich-religiösen nennt. Wie erscheint ihm Baco unter diesem Gesichtspunkt? Er war, wofür ihn die Encyklopädisten erklärten, ein Ungläubiger, „ein Gottloser", sagt de Maistre, „ein entschiedener Atheist". Aber er hat doch dem Glauben das Wort geredet und denselben in seiner Machtvollkommenheit unbedingt anerkannt? „Um so schlimmer", sagt de Maistre, „er war also zugleich ein vollendeter Heuchler." *) Hier kommt ihm Lasalle sehr zu statten, der auch seinen Herrn und Meister, wie er Baco nennt, für einen Atheisten unter hypokritischer Maske erklärte. Wo aber sind für de Maistre die Kriterien von Bacos Unglauben und Heuchelei? Hier ist eine köstliche Probe, wie fein de Maistre diese Kriterien aufzuspüren weiß. Einem solchen Spürorgan konnte freilich Niemand entgehen. Baco sagt im 29. Aph. des zweiten Buches seines Organons: „man müsse auch die ungewöhnlichen Naturerscheinungen, die Misgeburten u. s. f. beobachten

*) Tom. II, p. 13, 18 und viele a. St.

und sammeln, aber mit Vorsicht, und für besonders verdächtig müsse man diejenigen halten, deren Erzählungen von irgend welchem religiösen Ursprunge seien, wie die Prodigien beim Livius." *) Diesen Satz nimmt Maistre gefangen, hier muß ihm Baco seinen Atheismus und seine Heuchelei in einem Athemzuge bekennen. Die angeführte Stelle redet von ungeheuerlichen Naturphänomenen: das sind nicht Wunder, sondern Monstra, wie sie Baco auch nennt. Was diese betrifft, so will er den religiösen Erzählungen, welche es auch seien, nicht unbedingt geglaubt wissen. Halt! ruft de Maistre, das ist eine Blasphemie! Baco meint hier das Christenthum, er lästert die heilige Religion, er ist ein Unchrist, ein Atheist! Aber Baco setzt hinzu: „wie z. B. die Wundererzählungen des Livius." Er citirt noch weiter die Leute der Magie und die alchymistischen Schriftsteller. Seine Seele denkt nicht an die christlichen Wunder, die gar nicht unter die betreffende Kategorie fallen! „Seht!" ruft de Maistre, „den Heuchler, er meint das Christenthum und citirt den Livius! Seht, wie sich der geschickte Komödiant augenblicklich zu decken weiß, indem er den Livius vorschiebt! Ich muß ihm das Wort der Frau von Sévigné zurufen: «schöne Maske, ich kenne dich»! Er hat gesagt: «man soll, was die Monstra betrifft, den religiösen Erzählungen nicht unbedingt glauben, welche

*) Nov. Org. II, 29, p. 362.

es auch seien.» Das Wort ist geschrieben, es steht da: welche es auch seien! Er meint alle, also auch die christlichen." *) Weil Baco die Glaubwürdigkeit der Monstra bezweifelt, besonders in den Erzählungen religiösen Ursprungs, darum gilt er in den Augen de Maistres für einen Unchristen; weil er sich dabei an den Livius hält, für einen Heuchler.

Und was ist Baco in der Wissenschaft nach dem Urtheile Dessen, der ihn soeben in der Religion als einen Gottlosen und Heuchler entlarvt hat? „Er predigt", sagt de Maistre, „die Wissenschaft, wie seine Kirche das Christenthum — ohne Mission!" **) Der Graf de Maistre erlaube uns, bei diesem Ausspruche mit der Frau von Sévigné ihm zu sagen: Maske, wir kennen dich!" Was er in Baco bekämpft, ist nicht blos der Großvater Condillacs, das Idol des achtzehnten Jahrhunderts, der Philosoph, sondern — der Protestant! Daß ein Protestant, ein Glied der abtrünnigen Kirche, der Mutterkirche den Dienst der Philosophie gekündigt, die Hegemonie der Wissenschaften übernommen und dem Protestantismus übergeben hat, diese unbequeme Thatsache fällt dem Fanatiker des Katholicismus, dem romantischen Scholastiker, dem Diplomaten der Restauration zur Last und er möchte diesen Stein seines Anstoßes wegräumen.

*) Jos. de Maistre, Tom. II, p. 317, 318, Anm. 2.
**) Ebendaselbst Tom. I, p. 82.

Baco hatte zur Reformation der Wissenschaften ebenso wenig Beruf als der Protestantismus zur Reformation der Kirche: das heißt in de Maistres Sprache, er hatte keinen; das heißt in der unsrigen, er hatte einen ebenso großen; und für diesen großen Beruf zeugen uns die drei Jahrhunderte, welche der Protestantismus bestanden und gewirkt hat. Baco war nach dem Urtheile de Maistres kein wissenschaftliches Genie. Warum? Weil er selbst keine Entdeckungen gemacht, sondern nur über die Kunst, Entdeckungen zu machen, geschrieben hat, weil er der Theoretiker dieser Kunst war. *) Das heißt, dem Aesthetiker vorwerfen, daß er kein Künstler ist. Wenn man von den Objecten nur sagen will, was sie nicht sind, so kann man viel über sie reden. Die Zahl solcher unendlichen Urtheile, wie sie die Logik nennt, ist selbst unendlich. Die Logik sollte die Beispiele solcher unendlichen Urtheile, die eigentlich keine sind, aus unsern Kritikern schöpfen. Was endlich war Baco, wenn er ein wissenschaftliches Genie so wenig war, als ein Aesthetiker Künstler? Er war, entscheidet de Maistre, ein belletristischer Schriftsteller der leichtfertigsten und rohesten Art, ohne eine Spur von Originalität, denn seine Sprache wimmelt von — Gallicismen! **) Seine Liebe zu den Wissenschaften war eine unglück-

*) Tom. I, chap. II.
**) Tom. I, p. 97.

liche, zeugungsunfähige Liebe: die Verliebtheit eines Eunuchen! *) Seine sogenannte Philosophie ist ein geistloser Materialismus, schwankend und haltungslos in seinem Ausdruck, frivol in seiner Gesinnung und voller Irrthum in allen seinen Behauptungen. Auch nicht ein Fünkchen Wahrheit will de Maistre in Baco anerkennen, er versichert ihn wiederholt seiner tiefsten Verachtung. Man sieht, daß man es mit einem Rasenden zu thun hat, der sich mit jedem Worte mehr in die besinnungslose und darum lächerliche Wuth hineinredet und unter dem Namen Bacos eine Vogelscheuche mishandelt, die sein eigenes ungeschicktes Werk ist, — wenn man Sätze, wie folgende, liest: „Der Gesammteindruck Bacos, der mir nach sorgfältiger Prüfung übrig bleibt, ist ein durchgängiges Mistrauen und darum eine vollkommene Verachtung; ich verachte ihn in jeder Beziehung, sowohl wenn er Ja, als wenn er Nein sagt." „Baco irrt, wenn er behauptet; er irrt, wenn er verneint; er irrt, wenn er zweifelt; er irrt mit einem Worte überall, wo es Menschen möglich ist zu irren." **) Und der Grund dieser durchgängig falschen und verderblichen Philosophie war so eitel und verächtlich als sie selbst. Es war nichts als die Neuerungssucht, „die Krankheit des Neologismus" ***), die Baco und die gesammte neuere

*) Tom. II, p. 365.
**) Tom. II, p. 326 und 363.
***) Tom. II, p. 364.

Philosophie in England, Frankreich und Deutschland verführt hat: es war lediglich die Sucht, dem Alten zu widersprechen, die allen sogenannten Systemen der neuern Philosophie ihr eintägiges Dasein und den Urhebern derselben die Tagesberühmtheit verliehen hat, welche der Graf de Maistre mit dem Hauche seines Mundes vernichtet. Sein unwilliger Blick trifft nicht ohne Bedauern auch den größten und schwierigsten Denker der neuern Philosophie, unsern Landsmann Immanuel Kant in der Reihe der Neologen. Es ist ergötzlich, einen Kant vor dem Richterstuhle eines de Maistre zu finden, und noch ergötzlicher, das Urtheil zu hören, welches dem größten der Philosophen von diesem befangensten der Richter gesprochen wird. Kant hätte nach der Meinung de Maistres ein Philosoph sein können, wenn er kein Charlatan gewesen wäre. Die unübertreffliche Stelle lautet: „Wenn Kant einfältigen Sinnes einem Plato, Descartes, Malebranche nachgegangen wäre, so würde die Welt längst nicht mehr von Locke reden und Frankreich hätte sich vielleicht schon eines Bessern belehrt hinsichtlich seines traurigen und lächerlichen Condillac. Statt dessen überließ sich Kant jener unseligen Neuerungssucht, die Niemand etwas zu verdanken haben will. Er redete wie ein dunkles Orakel. Er wollte nichts wie andere gewöhnliche Menschen sagen, sondern erfand sich eine eigene Sprache, und nicht genug, daß er uns zumuthete, deutsch zu lernen (in der That, diese Zu-

muthung war schon ziemlich stark!), wollte er uns sogar nöthigen, den Kant zu lernen. Was ist die Folge gewesen? Unter seinen Landsleuten hat er eine flüchtige Gährung erregt, einen künstlichen Enthusiasmus, eine scholastische Erschütterung, die ihre Grenze allemal am rechten Ufer des Rheins gefunden, und sobald die Dolmetscher Kants sich über diese Grenze hinauswagten, um vor den Franzosen das schöne Zeug auszukramen, haben sich diese nie enthalten können zu lachen." *)

Ich besorge ernstlich, daß dem Grafen de Maistre bei den Landsleuten Bacos und Kants etwas Aehnliches begegnen wird, und zwar werden wir über ihn aus ganz andern Gründen lachen als die Franzosen über Kant: nicht auf unsere Kosten, sondern auf die seinigen.

---

*) Examen de la phil. de Bacon, Tom. I, p. 12, 13. Ueber J. de Maistres politisch-literarische Stellung vgl. Gervinus, Geschichte des neunzehten Jahrhunderts, Bd. I, S. 379 fg; Bd. II, 1, S. 73.

Elftes Capitel.

Das baconische Glaubensprincip in seiner Fortbildung.

Es sind viele und ungleichartige Motive, die Bacos Standpunkt gegenüber der Religion bestimmen und denselben einen sehr zusammengesetzten und gleichsam diagonalen Weg beschreiben lassen. Diese Bewegung wird von Triebfedern geleitet, die in sehr verschiedener Richtung zusammenwirken. Um also die baconische Glaubensrichtung verstehen zu lernen, muß man sie in diese ihre ursprünglichen Motive sorgfältig zerlegen. Diejenigen verstehen sie nicht, welche mit einseitigem Verstande dieselbe entweder nur positiv oder nur negativ auffassen. Wie die gesammte realistische Philosophie der neuern Zeit in Baco wurzelt, so findet sich hier auch der Ansatz zu allen Verhältnissen, welche dieser Realismus gegenüber der Religion eingeht. Bacos religiöser Standpunkt enthält schon alle Charakterzüge, welche die englisch-französische Aufklärung ausbreitet. Seine natürliche Theologie legt den Keim

zum Deismus, den namentlich im achtzehnten Jahrhundert eine Reihe englischer Philosophen entwickeln. Und zwar ist dieser Deismus schon in Baco bestimmt als eine der geschichtlichen Religion abgewendete Richtung. *) Der geschichtlichen oder geoffenbarten Religion erklärt Baco von Seiten der Philosophie die unbedingte Anerkennung, welche alle Vernunftkritik ausschließt, indem er von vornherein die Unmöglichkeit eingesteht, die positive Religion auf dem Wege der Philosophie zu erreichen. Er formulirt die blinde Unterordnung der Vernunft unter den Glauben. Aber innerhalb dieser untergeordneten Stellung soll die Wissenschaft einen freien, von der Uebermacht der Religion nicht gehinderten Spielraum beschreiben. Darum will Baco die Kirche dem Staat unterordnen und ihr die Mittel nehmen, womit sie eigenmächtig und gewaltsam die Geister zwingen kann. Die Kirche soll anerkannt sein, aber nicht herrschen. Darum verlangt Baco die Vernichtung der Glaubensherrschaft, die Geltung der Glaubenstoleranz. Welche Stellungen auch die Aufklärung in England und Frankreich gegenüber der geschichtlichen Religion eingenommen hat, sie hat in jeder gegen die Glaubensherrschaft geeifert und die Glaubenstoleranz gefodert. Nicht Hobbes, sondern Baco ist der Erste gewesen, der das Schwert der Kirche aus den Händen der Priester in die des Staats gelegt

*) Vgl. Lechlers Geschichte des englischen Deismus, 1841.

wissen wollte. Nicht Locke, sondern Baco ist der Erste gewesen, der den Grundsatz der Toleranz mit Nachdruck aussprach und im Interesse der Wissenschaft verlangte.

Aber aus dem baconischen Standpunkte läßt sich neben dem Deismus und der Toleranz auch der entschiedene Unglaube ableiten, welcher in England und vor Allem in Frankreich der baconischen Philosophie nachfolgt. Der Unglaube, der Atheismus oder die Verneinung alles Religiösen ist allemal der Ausdruck einer materialistisch gesinnten Philosophie. Mit dem Materialismus verbindet sich im logischen Zusammenhange stets der Atheismus. In Baco selbst ist diese Hinneigung zum Materialismus so bemerkbar als erklärlich, sie ist nur verdeckt und gleichsam überbaut durch die Metaphysik, auf welche sich die natürliche Theologie, dieser Ansatz zum Deismus, gründet. Der Geist Bacos lebte in der Physik; die rein physikalische Erklärung der Dinge war bei ihm grundsätzlich eine mechanische und darum materialistische. Aus physikalischem Gesichtspunkte widersetzte sich Baco dem religiösen Aberglauben. Wenn er wählen sollte zwischen Aberglauben und Atheismus, so wählte er den letztern aus allen möglichen Gründen. Diese seine Vorliebe für den Atheismus ist consequent; sie folgt aus seiner Hinneigung zum Materialismus. Wenn nun die Philosophie ihre formelle Anerkennung der positiven Religion fallen läßt und ihre physikalische Erklärung der

Dinge zu erinnern, daß sie Metaphysik und natürliche Theologie aufhebt, so wird sie den Atheismus nicht nur dem Aberglauben vorziehen müssen, sondern ihn [illegible] an die Stelle der Religion selbst setzen.

Betrachten wir Religion und Philosophie im Sinne Bacos, so springt ihre Unverträglichkeit, ihr logischer Widerspruch in die Augen. Um ihn klar zu machen, diesen radicalen Widerspruch, müssen wir genau feststellen, welchen Begriff Baco von Religion, welchen er von Philosophie hatte. Und die ganze Aufklärung, welche ihm folgt, hat andere oder höhere Begriffe nie gehabt. Religion im Sinne Bacos ist göttliche (übernatürliche) Offenbarung. Philosophie im Sinne Bacos ist Erklärung der Natur. Der Grund der göttlichen Offenbarung im Sinne Bacos ist die göttliche Willkür, welche alle Nothwendigkeit ausschließt; der natürliche Grund der Dinge ist mechanische Nothwendigkeit, welche alle Zweckthätigkeit, also um so mehr alle Willkür ausschließt: die Philosophie weiß nichts von Willkür, die Religion nichts von Naturnothwendigkeit. Die Willkür als solche ist grundlos und darum unbegreiflich. Konnte Baco einmal für die Religion keinen andern Grund ausfindig machen, als die göttliche Willkür, so hatte er Recht, ihre Unbegreiflichkeit an die Spitze zu stellen. Konnte die Philosophie, wenn sie die Religion untersucht, hier nur Widersprüche auffinden, welche aufzulösen sie schlechterdings unvermögend war, so hatte Baco Recht.

diesen ziellosen Disputationen, diesem unfruchtbaren Hin- und Herreden zwischen Gründen und Gegengründen dadurch ein Ende zu machen, daß er der Vernunft jede Einrede verbot und ihr die unbedingte Anerkennung der göttlichen Glaubensdecrete zur Pflicht machte. Man muß nur deutlich begreifen, auf welcher Bildungsstufe innerhalb der baconischen Philosophie die menschliche Vernunft steht; welchen Werth sie der Religion auf der einen und sich selbst auf der andern Seite zuerkennt. Die Religion gilt ihr als ein positives Glaubenssystem, zusammengesetzt aus göttlichen Statuten, welche die Willkür, d. h. Gottes grundloser Rathschluß angeordnet hat. Und was gilt die Vernunft sich selbst? In allen natürlichen Dingen ist sie Erfahrung, in allen übernatürlichen Dingen hört mit der Erfahrung auch die Vernunft und alles wohlbegründete Schließen auf, sie wird jenseits der Erfahrung gänzlich haltungslos, sie ergeht sich hier in leeren Disputationen und unfruchtbaren, endlosen Raisonnements. Der Natur gegenüber wird die menschliche Vernunft zur erfahrungsmäßigen Wissenschaft, der Religion gegenüber zum Raisonneur, zum animal disputax; in der Religion herrscht gebieterisch die göttliche Willkür, in der Religionsphilosophie herrscht räsonnirend die menschliche Willkür. So sieht Baco die Sache, so stehen hier die Rechte der Religion und Vernunft einander gegenüber; wenn er also der Religion die Vernunft unterwirft, so heißt das so viel

als daß Baco der göttlichen Willkür gegenüber die menschliche zum Schweigen bringt. Und vorausgesetzt einmal, daß die Rechte auf beiden Seiten sich so verhalten, wie konnte er anders zwischen beiden entscheiden? Die Vernunft schließt. Jeder Vernunftschluß verlangt einen Obersatz, eine Regel, ein Gesetz. Die Gesetze der Natur müssen wir finden, denn sie sind in den Dingen verborgen. Die Gesetze der Religion müssen wir annehmen, denn sie sind von Gott offenbart. Es ist der Vernunft erlaubt, aus diesen Gesetzen zu schließen, aber nicht dieselben zu verändern oder zu prüfen. Sie sind die ewig festen Prämissen, welche von der Vernunft gebraucht, aber nicht gemacht werden. Wie Baco diesen secundären Vernunftgebrauch versteht, das sagt er uns in einem beiläufigen Vergleiche, der sehr charakteristisch seinen Religionsbegriff erleuchtet. Es verhält sich seinen Begriffen nach mit der Religion wie mit einem Spiel. Man darf die Regeln eines Spiels, z. B. des Schachs, nicht kritisiren oder umstoßen, wenn man mitspielen will; wohl aber darf man diese Regeln vernunftgemäß anwenden, benutzen und seine Schlüsse danach einrichten. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der positiven Religion. Sie ist ein Spiel, dessen Regeln die göttliche Willkür festgestellt und durch Offenbarung den Menschen mitgetheilt hat. Will man sich an der Religion betheiligen, so darf man an ihren Regeln nicht rütteln, sondern muß sie einfach annehmen, wie

sie gegeben sind, und der eigenen Vernunft keinen andern Gebrauch einräumen, als jener Richtschnur nach zu urtheilen. *)

I. Baco und Bayle.

Die Religion unter dem Bilde eines Spiels vorzustellen: dieser unwillkürliche Vergleich, den Baco fallen läßt, erleuchtet in der That auf eine sehr grelle Weise die Blöße seines religiösen Standpunkts. Der Vergleich war auf diesem Standpunkte der Philosophie richtig und ihrem Charakter angemessen, er war von Baco ohne Zweifel naiv gemeint, dennoch ist er im Grunde frivol, und dieser frivole Charakter entblößte sich immer mehr, je schärfer und systematischer die realistische Denkweise in den Nachfolgern Bacos sich ausprägte. Man versuchte sehr bald, auf dem Schachbret so zu spielen, daß die menschliche Vernunft der Religion „matt!" zurufen konnte. Die Religion mit einem Spiele vergleichen, hieß in der That, die Religion aufs Spiel setzen, und die Philosophie, die von Baco ausging, überredete sich schon nach wenigen Zügen, ihr Spiel gewonnen zu haben. Wie auf dem baconischen Standpunkte das Wesen der Religion und der Vernunft begriffen wurde, so bilden sie ausschließende, antipodisch entgegengesetzte Sphären und stehen in einem natürlichen Widerspruch. Dieser

---

*) De augm. scient., Lib. IX, p. 260 (gegen Ende).

Gegensatz wurde durch ein Machtgebot stumm gemacht, er wurde durch eine formelle Anerkennung mehr beseitigt als aufgehoben; verhehlt wurde er nicht. Die formelle Anerkennung stützte sich zum großen Theil auf praktische Gesichtspunkte, politische Rücksichten, subjective Gründe, welche der Philosophie mehr vorgeschrieben als aus ihr selbst geschöpft wurden. Es waren Nothstützen, die sehr bald fallen mußten. Mit ihnen fällt die baconische Glaubensstellung; das Band zerreißt, welches Religion und Vernunft zusammengehalten hatte, sie trennen sich und ihr innerer Gegensatz tritt hervor in der ganzen Schroffheit eines logischen Widerspruchs. Dieser Widerspruch ist es allein, welcher sich in der Fortpflanzung der baconischen Philosophie weiter und schärfer ausbildet. Entweder muß die Philosophie an sich oder am Glauben verzweifeln. So steht jetzt das unvermeidliche Dilemma: entweder verliert die menschliche Vernunft oder die positive Religion ihre Glaubwürdigkeit; die Vernunft kehrt sich entweder skeptisch gegen sich selbst oder ungläubig gegen die Religion. Von den beiden Mächten steht nur eine noch fest. Die Festigkeit der geoffenbarten Religion erschüttert die Grundlagen der Philosophie, den Glauben an die Sicherheit der menschlichen Vernunft; die Sicherheit der letztern erschüttert das Ansehen der positiven Religion. Und zwar bildet die Skepsis, die noch auf einen Augenblick den blinden Glauben unterstützt, den Uebergang zum Un-

glauben. Diesen Durchgangspunkt im Fortgange der baconischen Philosophie bezeichnet Pierre Bayle. Er ist das Mittelglied zwischen Baco und der französischen Aufklärung, er steht im Wendepunkt des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts.

Bayle macht, wie Baco, die Vernunftwidrigkeit zum Bejahungsgrunde des Glaubens; er betrachtet, wie Baco, den Widerspruch zwischen Religion und Vernunft als unlösbar, weil er, wie Baco, die Quelle der Religion in der göttlichen Willkür, die Quelle der menschlichen Vernunft in natürlichen Gesetzen findet. Die absolute Willkür eines unbedingten Wesens und die natürlich bedingten Erkenntnißkräfte des Menschen erlauben keinen Vergleich, stehen in keinem Vernunftverhältniß, und am wenigsten können die Acte der göttlichen Willkür von dem menschlichen Geiste begriffen werden. Sie verlangen blinden Glauben und blinden Gehorsam. Jeder Versuch einer Vernunftkritik der positiven Glaubensmaterien kann nichts als die Widersprüche beider klar machen. Und gerade darin besteht Bayles originelle und merkwürdige That, daß er diese Widersprüche klar machte, daß er allen Scharfsinn aufwendete, sie durchzuführen und Jedermann vor Augen zu legen. Er exponirte sorgfältig die Vernunftwidrigkeit des Glaubens, welche Baco angedeutet hatte. Er zeigte, daß die Religion sowohl praktisch als theoretisch die Vernunft ausschließt. In dieser Rücksicht wurde Bayle, was Baco nicht war,

ein Kritiker des Glaubens. Die praktische Religion ist die Heiligkeit, die theoretische besteht in den geoffenbarten Glaubenswahrheiten. Bayle zeigte von der Heiligkeit, daß sie die Probe der natürlichen Moral nicht aushalte, von den geoffenbarten Glaubenswahrheiten, daß sie der menschlichen Vernunft widersprechen. Seine Glaubenskritik verfuhr in baconischer Weise: sie bewies den Widerspruch zwischen Heiligkeit und Moral, Religion und Vernunft, indem sie denselben an bestimmten Fällen demonstrirte und also auf dem Wege der Induction darstellte. Durch negative Instanzen widerlegte Bayle die Uebereinstimmung, welche man zwischen Religion und Philosophie wahr haben wollte, und erhärtete den Gegensatz beider, welchen Baco erkannt hatte. Daß der heilige Charakter nicht zugleich der sittliche sei nach den Vernunftbegriffen der natürlichen Moral, zeigte Bayle an dem Leben des Königs David. *) Daß die positive Glaubenslehre nicht zugleich Vernunftlehre sei und niemals werden könne, zeigte er an dem Dogma von der Erlösung durch die Gnadenwahl Gottes, von dem Sündenfall des Menschen nach göttlichem Rathschluß. Der menschliche Sündenfall war für Bayle die negative Instanz gegen alle speculative oder rationelle Theologie. Wie diese auch die Sünde aus göttlichem Rathschluß erklären mag, jedem ihrer Aussprüche, jedem Dogma

*) Dictionnaire historique et critique. Art. David.

widerstrebt ein Vernunftsatz. Die Thatsache des Sündenfalls mit dem Heere moralischer Uebel, welche ihr folgen, erscheint ihm schlechterdings unerklärlich. Entweder ist der Mensch nicht frei, und dann ist seine Handlung nicht Sünde; oder er ist frei, so stammt seine Freiheit von Gott: entweder wollte Gott die Sünde, was seiner Heiligkeit widerstreitet, oder er wollte sie nicht, sondern verhielt sich dagegen zulassend. Was aber heißt das? Er hinderte nicht, daß sie geschah. Entweder also wollte sie Gott nicht hindern, so war er nicht gut, oder er konnte sie beim besten Willen nicht hindern, so war er nicht allmächtig. *) Von allen Seiten sieht sich die Vernunft in ein Labyrinth von Widersprüchen eingeschlossen, sobald sie den Sündenfall, das moralische Uebel in der Welt, zu erklären sucht. Ohne Sünde keine Erlösung; ohne Erlösung keine christliche Religion: ihre geoffenbarten Glaubenswahrheiten sind also undurchdringliche Mysterien für die menschliche Vernunft. Durch die philosophischen Sätze, neunzehn an der Zahl, welche Bayle den sieben theologischen entgegenstellt, will er die Unverträglichkeit beider, die Unmöglichkeit einer speculativen Theologie bewiesen haben. Das Resultat seiner Glaubenskritik ist der Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft. Aber damit will Bayle nicht dem Ansehen der Offenbarung, sondern der Vernunft

*) Réponse aux questions d'un provincial.

widersprechen. Die Vernunft soll sich der Religion unterwerfen, sie soll blind glauben und aus allen Widersprüchen, welche sie scharfsinnig entdeckt hat, nur ihre eigene Nichtigkeit, ihre Ohnmacht eingesehen haben, die Religion zu erklären und durch Vernunftgründe zu beweisen. Nicht der religiöse, sondern der philosophische Skepticismus ist das Ziel, womit Bayle seine Untersuchungen schließt. Der Skepticismus, als der Zweifel, womit die Vernunft sich selbst zurückzieht und bescheidet, galt ihm als die wahrhaft christliche Philosophie. *) Praktisch meinte es Bayle gewiß ehrlich mit seinem Glaubensprincip, er wollte als ein guter Calvinist gelten; um als solcher leben zu können, blieb er gegen seine Neigungen in einem freiwilligen Exil. Die Philosophie, welche in der Skepsis endet, entsprach seiner Geisteseigenthümlichkeit, die bei ihrem encyklopädistischen Interesse für die historische Mannichfaltigkeit und bei ihrer vorzugsweise kritischen Disposition kein bindendes System dulden konnte. Aber eben dieses kritische Talent, welches Bayle mit einer unermeßlichen Gelehrsamkeit verband, ließ nicht zu, daß in ihm das religiöse Glaubensinteresse ein wirkliches Herzensbedürfniß ausmachte. Seine Confession war ihm werth, aber das Glauben selbst lag nicht in seiner Gemüthsverfassung und vertrug sich noch weniger mit seiner Bildung. Nachdem er sein kritisches

*) Vgl. Dict. hist. et crit. Art. Pyrrhon.

Gelüste befriedigt, seine Zweifel ausgelassen, die Widersprüche aufgedeckt und formulirt hatte, welche die Philosophie gegen die Dogmen einwendet, wurde es ihm leicht, von der Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben zu reden. Seine Vernunft hatte ihr letztes Wort gesprochen. Das letzte Wort war der Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft: die Vernunftwidrigkeit des Glaubens. Mehr wußte Bayle selbst nicht. Er konnte den Widerspruch nicht lösen, sondern nur auffinden und formuliren. Dieser Widerspruch war ihm ernst, sein Geist bewegte sich mit rastloser Agilität zwischen Religion und Philosophie, wie zwischen den speculativen Systemen: Bayle selbst war der lebendig gewordene Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft; er war der leibhaftige Widerspruchsgeist, der, ohne sich untreu zu werden, alle Einwände gegen den Glauben mit einem Schlage in Widersprüche gegen die Vernunft verwandeln konnte, ja sogar, um sich treu zu bleiben, verwandeln mußte. So allein wird Bayle richtig verstanden, und so verstanden darf er weder ernstlich gläubig noch ernstlich ungläubig genannt werden. Er war durchgängig skeptisch, er blieb auch in der Religion ein Skeptiker, und wenn er hier keiner sein wollte, so war er es gegen seinen Willen: er konnte nicht anders. Was ihm allein feststand, war die Unmöglichkeit, die Zweifel zu lösen, welche die Vernunft in die Glaubensmaterien gebracht hatte. Diese Unmöglichkeit nannte

Bayle blinden Glauben. Aber ein Glaube, der aus der Ohnmacht entsteht, welcher Art sie auch sei, wird mit seinem Ursprunge Eines gemein haben: er wird schwach sein. Die Infirmität der Vernunft macht den Glauben nicht stark, den sie begründet. Der Zweifel an der Vernunft macht unsern Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten nicht sicher. Es gibt einen Glauben, der durch sich selbst stark genug ist, um Vernunft und Wissenschaft nicht zu bedürfen und niemals nach ihren Zweifeln und Einwänden zu fragen. Dieser bedürfnißlose, ursprüngliche, kindliche Glaube ist seiner selbst gewiß, mag ihn die Vernunft bejahen oder verneinen; ihn kümmert es nicht, was die Vernunft dazu sagt, ob sie ihn mit einem „weil" begründet oder mit einem „obgleich" einräumt. Um dieses Glaubens willen, der eine kindliche Gemüthsverfassung voraussetzt, hat das Evangelium die Geistesarmen selig gepriesen. Zu diesen Glücklichen gehörte Bayle nicht; sein Geist war so reich, so mannichfaltig, so zerstreut, daß er unmöglich einfach genug werden konnte, um in das Himmelreich des Glaubens einzugehen. Der Glaube kann stark und lebendig sein, wenn auch die Vernunft schwach ist, aber durch die Schwäche der Vernunft kann er nicht stark werden. In Bayles Glaube steckt der Zweifel, dieser Glaube ist nichts Anderes als das punctum finale der zweifelnden Vernunft, als die stumme Grenze des Denkens. Die Gläubigen werden wohl thun, wenn

sie einen solchen Bundesgenossen wie Bayle vorsichtig vermeiden. Der Glaube, welchen die Skeptiker aus der Philosophie der Religion anbieten, ist ein Danaergeschenk, welches die Religion besser ablehnt. Bayles Glauben in das Christenthum aufnehmen, hieße in der That, das hölzerne Pferd in Troja einführen, und man wird sehen, was über Nacht aus diesem Glauben hervorgeht: nichts als zerstörende Zweifel! Nachdem Bayle den Glauben kritisch zersetzt und aufgelöst hat, kann er ihn so wenig ins Leben zurückrufen, als der Anatom im Stande ist, aus dem zerstückten Organismus wieder einen lebendigen Körper zu machen. Oder es müßte mit Hülfe der Medea geschehen, ich weiß nicht durch welche Zauberei. Mit einem Worte: Bayles Glaube ist nichts als der veränderte Ausdruck des Zweifels, und die Unmöglichkeit, worauf er sich gründet, ist in Bayle selbst eine Unfähigkeit, die er beim besten Willen nicht in eine Fähigkeit verwandeln konnte: auch nicht in die Fähigkeit, zu glauben. Verglichen mit Baco, verlangt zwar Bayle aus denselben Gründen dieselbe Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, aber das Bewußtsein, womit die Vernunft diese ihre Unterthänigkeit ausspricht, ist in Beiden ein sehr verschiedenes. Sie kennen Beide den Widerspruch zwischen Religion und Philosophie; aber Baco setzt sich darüber hinweg, während sich Bayle hineinbegibt und den Abgrund zwischen Glaube und Vernunft mit geometrischer Genauigkeit

ausweicht. Er weiß von dem Widerspruche beider weit mehr zu sagen als Baco; in demselben Grade ist das Bewußtsein, womit sich Bayle dem Glauben unterwirft, weniger naiv und eher geneigt, ironisch zu werden. Baco wollte der Religion nicht widersprechen; Bayle widersprach ihr wirklich: jener hielt zurück, was er dagegen hätte vorbringen können, dieser nahm zurück, was er dagegen vorgebracht hatte, er widerrief seine Opposition, freiwillig und aufrichtig, aber sie war bereits fait accompli, Bayle konnte sie wohl ungültig, aber nicht ungeschehen machen, er konnte die ausgesprochenen Zweifel nicht vergessen, diese scharfen Züge auf der Tafel seines Geistes nicht mehr auslöschen und mit aller Gewalt nicht glaubensstark werden, nachdem er einmal gegen den Glauben seinen Scharfsinn hatte spielen lassen. Daß Bayle zuletzt sein wollte, wozu er sich selbst die Möglichkeit genommen hatte, dieser innere Widerspruch legt in sein Glaubensbekenntniß einen ironischen Zug. Nicht den Glauben, sondern sich selbst ironisirt Bayle, indem er die Waffen der Philosophie streckt. Und daß sein Glaubensbekenntniß aufrichtig gemeint war, dadurch wird diese Selbstironie keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr verstärkt, indem sie verfeinert wird. In dieser Beziehung urtheilt Feuerbach sehr richtig: „Der Skepticismus war für Bayle eine historische Nothwendigkeit; er war die Concession, die er dem Glauben machte; er mußte der Vernunft ihre Tu-

genden als Fehler anrechnen. Das Bewußtsein der Stärke der Vernunft sprach sich ironisch demüthig unter dem Namen ihrer Schwäche aus." *)

II. Die englisch-französische Aufklärung.

Aber man kann in Wahrheit den Glauben nicht feindseliger verneinen, als wenn man ihn auf solche Weise und aus solchen Gründen bejaht, nämlich durch seinen Widerspruch mit der Vernunft. Was bleibt der Wissenschaft übrig, wenn ihr jede Möglichkeit genommen wird, sich durch Vernunftgründe den Glauben anzueignen, von sich aus einen Weg zu finden, der in die Religion einmündet? So wie Baco und Bayle Glaube und Vernunft einander entgegenstellen, bleibt dieser nichts übrig als entweder die unbedingte Anerkennung oder die unbedingte Verwerfung des Glaubens, es bleibt ihr nichts übrig als die völlige Verzichtleistung entweder auf sich oder auf die Religion. Eines ist unmöglich: daß die Vernunft wirklich blind glaube. Wenn sie nicht überhaupt blind ist, so kann sie gewissen Dingen gegenüber nicht blind werden. Und weder Baco noch Bayle konnten den ernstlichen Willen haben, die Vernunft blind zu machen, sie, die sich Beide so sehr darum bemühten, ihr

---

*) Pierre Bayle. Ein Beitr. zur Gesch. der Philosophie und Menschheit, von L. Feuerbach. Sämmtl. Werke, Bd. VII, S. 220.

die Augen zu öffnen. **Also mit dem blinden Glauben, den Beide verlangen, kann es zuletzt keine andere Bewandtniß haben, als daß die Vernunft der Religion gegenüber, da sie nicht blind ist, sich blind stellt: daß sie die Blinde spielt.** So führt die baconische Philosophie in ihrem Fortgange nicht zum Glauben, sondern zum Scheinglauben, zu einer äußern Anerkennung, hinter der sich entweder die eigene Ueberlegenheit um so sicherer fühlt oder eine kalte Gleichgültigkeit verborgen hält. Dieser Scheinglaube ist entweder Ironie oder Indifferenz, wenn er nicht gar Heuchelei ist. Will aber die Wissenschaft eine solche hohle und unwürdige Form nicht ertragen, so kann sie auf baconischer Grundlage der positiven Religion gegenüber nur noch den Standpunkt der vollen Verwerfung ergreifen. Unter demselben Kriterium als ihr die Offenbarung vorgestellt und übergeordnet worden, verneint sie jetzt das positive Glaubenssystem. Aus dem scheinbaren Bejahungsgrunde des Glaubens macht sie jetzt dessen ernstlichen und durchgreifenden Verneinungsgrund. Unter den Auspicien von Baco und Bayle wird die Aufklärung, wenn sie nicht ironisch, gleichgültig oder gar heuchlerisch sein will, vor aller Welt vollkommen ungläubig. Sie verliert nicht blos den Glauben in der Religion, sondern auch den Glauben an die Religion. Diese gilt in ihren Augen gleich dem Aberglauben. Ueberzeugt davon, daß sie selbst heucheln müsse, um den Glauben an

göttliche Offenbarungen zu bekennen, ist diese Aufklärung ebenso überzeugt, daß Alle heucheln und Alle geheuchelt haben, die jemals solche Offenbarungen glaubten. Wie sie selbst den Glauben, wenn sie ihn nicht offen verwirft, nur als Schein vor sich herträgt, so meint sie, sei zu allen Zeiten derselbe nichts als Schein gewesen. Sie ist unfähig, die positive Religion wahrhaft zu bekennen, sie ist ebenso unfähig, dieselbe wahrhaft zu erklären. Da dem Scheinglauben alle Wahrheitsgründe fehlen, so erklärt man ihn aus nichtigen Gründen, aus selbstsüchtigen und eigennützigen Motiven. Wie diese Aufklärung selbst nur um äußerer Zwecke willen jenen Glauben annehmen könnte, so meint sie, sei er stets nur um äußerer Zwecke willen, nur aus weltlichen Absichten bekannt worden. So verwandelt sich im Geiste der baconischen Aufklärung die geoffenbarte oder geschichtliche Religion in ein Gebilde des menschlichen Wahns, ihre Erklärungsgründe in ein Spiel selbstsüchtiger Triebfedern, die ganze Geschichte der Religion in einen Pragmatismus von „Aberglauben, Heuchelei und Priesterbetrug", mit einem Worte, in eine Krankheitsgeschichte des menschlichen Geistes. Das sind die Züge, welche die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts in England und besonders in Frankreich charakterisiren in ihrem Verhältniß zur Religion. Gegen die positive Religion hat sie sich in allen jenen Tonarten vernehmen lassen, welche Baco und Bayle zwar nicht vor-

schrieben, aber als die einzig möglichen übrig ließen: da sie den blinden Glauben nicht annehmen konnte und in ihrer Vernunft keine Anlage zur Religion fand, so hat sie mit der Religion ihr Spiel getrieben, sie bald mit überlegener Ironie, bald mit vornehmer Gleichgültigkeit behandelt und unter Umständen wohl auch geheuchelt. Wollte sie einmal in ihrer Weise ehrlich und kritisch verfahren, so behandelte sie die positive Religion so verächtlich als möglich; sie erklärte dieselbe der Art, daß nichts übrig blieb als „Aberglaube, Heuchelei und hierarchische Kunstgriffe"; sie verwandelte, was als göttliche Offenbarung galt und geglaubt wurde, in ein Spiel menschlicher Willkür. Ihre Erklärungen der geschichtlichen Religion waren ebenso negativ als oberflächlich und seicht. Sie konnten nicht anders sein unter den gegebenen Voraussetzungen. Diese lagen in der Formel, welche für das Verhältniß von Glaube und Vernunft Baco und Bayle bestimmt hatten: daß nämlich die Vernunftwidrigkeit der göttlichen Offenbarung deren Glaubwürdigkeit bekräftige. Diese Formel war doppelseitig. Ihre positive Seite enthüllt sich in Baco und Bayle, die negative Kehrseite in Bolingbroke und Voltaire.*) Hatte Baco gesagt: „Je vernunftwidriger das göttliche

*) Vgl. Voltaire, Examen important de Milord Bolingbroke. Oeuvr. compl., Tom. 41. Vgl. Remarques critiques sur les pensées de Pascal, Tom. 40, p. 395.

Mysterium ist, um so mehr muß es zur Ehre Gottes geglaubt werden", — so sagten jene: „um so mehr muß man es zur Ehre der menschlichen Vernunft verwerfen." In dem Lichte dieser Aufklärung erscheint jener baconische Nebenausspruch, der die Glaubenssätze mit den Spielregeln verglich, verhängnißvoller und bedeutsamer, als er von Baco gemeint war. Die Bolingbroke und Voltaire mit ihrem ganzen Gefolge dachten sich wirklich die Religion als ein Spiel, dessen Regeln unter dem Scheine göttlicher Offenbarungen die menschliche Willkür selbstsüchtig erfunden hat. Und sie erklärten die Religion, wie sie dieselbe vorstellten. Die Religion so erklären, hieß damals die Welt über die Religion aufklären.

So steht das Verhältniß zwischen der positiven Religion und der baconischen Aufklärung. Es ist nur der Verhältnißexponent, den wir darstellen. Wie sich eine Philosophie zur Religion verhält, daraus läßt sich am besten der philosophische Geist in seinen wissenschaftlichen Dimensionen ermessen: auf welcher Höhe er steht, wie weit sein Gesichtskreis reicht, wie tief er eindringt in die Natur der Dinge, vor Allem in die menschliche Natur. Man gebe mir zu, daß die Religion der vorzüglichste Träger sei des geschichtlichen Lebens im Großen und die Philosophie der vorzüglichste Träger der wissenschaftlichen Bildung im Ganzen. Danach behaupten wir als Kanon: Wie sich die Philosophie zur Religion verhält, so

verhält sie sich zur Geschichte. Ist sie unfähig, die Religion zu erklären, so ist sie ohne Zweifel zur Geschichtserklärung überhaupt nicht gemacht: sie wird nie die fremde Gemüthsverfassung und deren Triebfedern begreifen und immer das fremde Zeitalter nach der Analogie ihres eigenen beurtheilen und meistern. Dies ist ebenso falsch, als wenn die Dinge in der Natur, wie Baco zu sagen pflegte, (nicht „ex analogia mundi", sondern) „ex analogia hominis" betrachtet werden. Die Philosophie ist unfähig, die Religion zu erklären, wenn sie dieselbe entweder als Aberglaube verneint oder aus Triebfedern ableitet, die Alles sind, nur nicht religiöser Natur. So urtheilte die englisch-französische Aufklärung in ihren rücksichtslosesten Köpfen. Ihre Denkweise war von Natur ungeschichtlich; sie war in ihrem Ursprunge darauf angelegt, Religion und Philosophie, Offenbarung und Natur, Glaube und Vernunft zu trennen und innerlich zu entzweien. Die Trennung, welche Baco und Bayle in diesem Punkte vollzogen, war in der That eine innere, vollständige Entzweiung, die bald auch zu der entsprechenden äußern Entzweiung führen mußte. Die Religion, dieser Mittelpunkt des geschichtlichen Lebens, lag für die baconische Denkweise jenseits der Vernunft. So stand diese Vernunft selbst jenseits der Geschichte. Sie war in ihren Begriffen ebenso ungeschichtlich, als ihr die Religion in ihren Offenbarungen unvernünftig erschien. Die Religion erschien

ihr nur theologisch; sie selbst war nur naturalistisch. Und wie die Religion, so war die Geschichte überhaupt für diese Philosophie das Ding an sich, die Grenze ihres Verstandes. Die Grenze, welche Baco und Bayle zwischen Religion und Philosophie aufgerichtet hatten, bildet in Wahrheit die Grenze ihrer Philosophie und ihrer Vernunft gegenüber der Geschichte. Und es ist klar, warum der baconische Verstand diese Grenze haben mußte. Sein Zweck ist die nützliche Weltkenntniß, das utilistische Wissen; seine wissenschaftliche Methode ist die experimentale Erfahrung. Verglichen mit jenem Zweck muß die Religion als ein gleichgültiges Object, verglichen mit dieser Methode als ein irrationales erscheinen. Die realistische Philosophie war schon in ihrem Urheber der Religion fremd und abgewendet, diese fremde Denkweise wurde in Bacos Nachfolgern eine feindliche, deren letzter (wissenschaftlicher) Grund von Seiten der Philosophie kein anderer war, als die Unfähigkeit, geschichtlich zu denken.

III. Die deutsche Aufklärung.

Anders urtheilte aus andern Gesichtspunkten die deutsche Aufklärung; sie war schon in ihrem Ursprunge auf eine Vereinigung von Offenbarung und Natur, Glaube und Vernunft bedacht. Hier steht unser Leibniz im diametralen Gegensatz zu Baco und Bayle, und diesen Gegensatz zu behaupten und zu

vertheidigen, schrieb Leibnitz seine Theodicee. Gewiß war dieses Buch nicht das tiefste und erschöpfende Zeugniß seiner Philosophie, welche bis zu diesem Augenblicke nur von den Wenigsten richtig erkannt ist, aber es hatte seinen guten Grund, daß die Theodicee die populärste seiner Schriften und ein Lesebuch des gebildeten Europa wurde. Sie war direct gegen Bayle gerichtet: eine Confession des deutschen Geistes gegenüber dem englisch-französischen. Was Bayle als die negative Instanz gegen alle Religionsphilosophie, gegen allen Vernunftglauben hingestellt hatte, den menschlichen Sündenfall, das Uebel in der Welt, suchte die leibnitzische Theodicee zu erklären. Sie war die einzige Erklärung, womit damals die Philosophie der Religion die Hand reichte. Mit dieser Vereinigung war es Leibnitz auch in seinen tiefsten Begriffen ernst. Er hatte die Idee einer Vernunftreligion, welche sich dem positiven Offenbarungsglauben nicht entgegensetzte, sondern denselben sich aneignen und in gewisser Weise reguliren wollte. Aber hatte Baco nicht auch diesen Gedanken einer „natürlichen Religion oder Theologie"? Nur dem Namen, nicht dem Wesen nach. Was Baco natürliche Religion nannte, war die Vorstellung Gottes, getrübt durch das Medium der Dinge, die Erkenntniß vom Dasein Gottes, geschöpft aus der Beobachtung einer zweckmäßig geordneten Natur: ein bedenklicher Schlußsatz, gezogen aus bedenklichen Prämissen! Und alle

Bedenklichkeit bei Seite gesetzt, so war diese natürliche Religion, dieser Gottesbegriff nur eine Reflexion des menschlichen Verstandes, keine göttliche Offenbarung. Als solche wollte Leibnitz die natürliche Religion verstanden wissen. Hier galt der Begriff Gottes als ein ewiges, ursprüngliches Datum in unserer Seele, als eine dem menschlichen Geist angeborene Idee, die unmittelbar von Gott selbst herrührte. Was Leibnitz natürliche Religion nannte, war die natürliche Offenbarung Gottes im menschlichen Geist, die mit den geschichtlichen Offenbarungen unmöglich im Widerstreit sein konnte, oder Gott selbst hätte sich widersprochen. Darum machte Leibnitz in gewisser Weise die natürliche Religion zum Kriterium der geoffenbarten. Er wurde der *positive Kritiker* des *Glaubens*, wie Bayle der negative. Was der menschlichen Vernunft in der positiven Religion widersprach, sollte nicht geglaubt, — was sie überstieg, sollte anerkannt werden. Er unterschied zwischen dem *Uebervernünftigen*, wie er es nannte, und dem *Widervernünftigen*: eine im Geiste seiner Philosophie sehr wohlbegründete Unterscheidung. Baco und Bayle konnten sie nicht machen; sie setzten das Uebervernünftige gleich dem Widervernünftigen und machten das Letztere zum positiven Glaubenskriterium. Warum? Weil sie alle geoffenbarte oder positive Religion aus der göttlichen Willkür ableiteten, weil sie in Gott keinerlei Nothwendigkeit erkannten. Was aber die Willkür, welche

es auch sei, bewirkt, läßt sich nie durch die Vernunft rechtfertigen, das ist gesetzlos und darum vernunftwidrig. Dagegen für Leibniz waren die göttlichen Offenbarungen gesetzmäßig und darum vernünftig, auch wenn diese Vernunft von der menschlichen nicht konnte begriffen werden. Warum? Weil Leibniz aus der göttlichen Weisheit erklärte, was jene aus bloßer Willkür ableiteten; weil er den Begriff Gottes so dachte, daß in dem vernünftigsten aller Wesen die bloße Willkür keinen Platz findet.

Uns gilt der Satz: Wie sich die Philosophie zur Religion verhält, so verhält sie sich zur Geschichte. Wenn sie die Religion von sich ausschließt, so ist sie unfähig, geschichtlich zu denken: in dieser Disposition befindet sich die englisch-französische Aufklärung. Wenn sie dagegen die Religion in sich begreift und durchdringt, so ist sie wenigstens der Anlage nach fähig, geschichtlich zu denken: diese Anlage hat die deutsche Aufklärung. In ihrem Fundament vereinigt sie Religion und Vernunft durch den Begriff der Vernunftreligion, welche selbst als Offenbarung gilt und die Uebereinstimmung mit der positiven (geschichtlichen) Religion als letztes Ziel sucht. Bevor dieses Ziel erfaßt wurde, kam es auch hier, innerhalb der deutschen Aufklärung, zu einem Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung, natürlicher und geschichtlicher Religion; es folgte auch hier ein Zeitalter, welches in jenem Gegensatz beharrte, die geschichtliche

Religion und damit die Geschichte überhaupt nicht zu erklären vermochte, obwohl seine Erklärungen so viel ernster und gründlicher waren, als was in England und Frankreich Verwandtes vorgebracht wurde. Man vergleiche einen Reimarus mit einem Bolingbroke oder Voltaire! Aber bei uns wollte dieser Gegensatz, dem eine Vereinigung zu Grunde lag, aufs neue versöhnt werden, und er selbst diente nur zu einer tiefern Vereinigung. Diese Aufgabe, welche der deutschen Aufklärung eingeboren war, konnte nur auf einem Wege gelöst werden. So lange die natürliche Religion für die einzig wahre und die einzig mögliche galt, wie in der gewöhnlichen Aufklärung unserer Wolfianer, konnte die geschichtliche nur als Scheinreligion angesehen werden, die sich bei näherer Beleuchtung in einen Pragmatismus weltlicher Triebfedern auflöste: so lange blieb es bei dem starren und ausschließenden Gegensatz. Um ihn aufzulösen, mußte man die Verwandtschaft und den Zusammenhang zwischen der natürlichen und geschichtlichen Religion entdecken; man mußte die letztere in ihrer religiösen Natur begreifen lernen. Aber die religiöse Natur eines geschichtlichen Glaubens entdeckt sich niemals dem logischen, sondern nur dem geschichtlichen Verstande, der das Eigenthümliche zu erfassen, die fremde Vorstellungs- und Empfindungsweise zu durchdringen und aus ihren geschichtlichen Bedingungen zu erklären vermag. Die geschichtlichen Thatsachen aus geschichtlichen

Bedingungen erklären, das heißt die Nothwendigkeit in der Geschichte erkennen, oder geschichtlich denken: das heißt natürlich denken in Rücksicht der Geschichte. Der geschichtliche Verstand begreift im Unterschiede von dem abstract-logischen: daß die menschliche Aufklärung nicht erst von heute datirt, sondern in einem allmälig fortschreitenden Bildungsproceß besteht, der weltgeschichtlicher Natur ist und worin die Aufklärung der Gegenwart nur den zeitweiligen Höhepunkt ausmacht. So will jede Religion, wie überhaupt jede menschliche Bildung, nicht aus dem Gesichtspunkte der Gegenwart, sondern aus den eigenthümlichen Bedingungen und Culturanlagen ihres Zeitalters begriffen und gerechtfertigt werden. Und verglichen mit der Denkweise ihres Zeitalters, erscheint die gegebene, geschichtliche Religion nicht als deren Gegensatz, sondern als deren Element und Grundlage. — Die deutsche Aufklärung war ihrer Anlage nach dazu berufen, geschichtlich zu denken; sie bemächtigte sich dieser Anlage schon in Leibniz, sie löste und entwickelte dieselbe in Winckelmann, Lessing und Herder, während sie nicht aufkommen konnte in jenem Zeitalter, welches Christian Wolf und dessen Schule beherrschte. Ich habe an einem andern Orte diesen Gang unserer Aufklärung in seinen einzelnen Stadien verfolgt und aus seinen ursprünglichen Triebfedern erklärt. *) Vor

*) Gesch. d. neuern Phil., Bd. II, Leibniz u. seine Schule, Cap. XXI.

Allein war es Lessing, der den geschichtlichen Verstand der deutschen Aufklärung freimachte und in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" in diesem Verstande die positive Religion begriff und rechtfertigte. Wie sich Leibniz zu seinem Zeitgenossen Bayle verhielt, genau so verhält sich Lessing zu seinem Zeitgenossen Voltaire. Und wie sich Leibniz von Locke und Bayle, Lessing von Voltaire unterscheidet, so unterscheidet sich wirklich die deutsche Aufklärung von der englisch-französischen. Ihre Grundlagen waren so verschieden wie die Völker. Die von Baco begründete Philosophie befreite den natürlichen Verstand, untersuchte, entwickelte und befestigte denselben in einem Gesichtskreise, welcher den geschichtlichen ausschloß. Die von Leibniz begründete Philosophie trieb aus sich den geschichtlichen Verstand hervor, der den natürlichen nicht ausschloß, sondern sich unterordnete. Sie dachte im Gegensatz zu Baco und Cartesius die Natur nach menschlicher Analogie, als ein Stufenreich von Bildungen, die auf den Menschen als ihr bewußtloses Ziel zustreben. So präformirt die Natur gleichsam die Geschichte, indem sie den Menschen organisirt. So ist hier die Naturphilosophie schon in ihrem Ursprunge darauf angelegt, Geschichtsphilosophie zu werden. Und unter diesem Gesichtspunkte will die Geschichtsphilosophie eines Herder, wie später die Naturphilosophie eines Schelling beurtheilt werden. Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit speculiren aus natur-

philosophischen Voraussetzungen; Schellings Ideen zur Philosophie der Natur speculiren auf geschichtsphilosophische Resultate. Und vielleicht hat Schelling die Naturwissenschaft weniger befruchtet als die Geschichtsphilosophie; vielleicht hat er weniger die Natur erklärt als die Naturreligion. Ich sage „vielleicht", weil ich es nicht bin, der mit den Naturforschern streitet.

Während die englisch-französische Aufklärung in ihren Grundlagen nur naturalistisch und deshalb für die geschichtlichen Bildungsprocesse der Menschheit ohne congenialen Verstand blieb, war die deutsche Aufklärung in ihrem Zielpunkte humanistisch. Sie erreichte dieses Ziel in Kant. Aber die kantische Epoche gilt zugleich mit für die englisch-französische Philosophie, denn diese wurde in ihrem Fortgange auf einen Punkt getrieben, wo sie den natürlichen Verstand mit seiner Erkenntniß in Frage stellen mußte. Hier ergriff sie den Geist Kants und gab ihm den letzten und wirksamsten Anstoß zu einer völlig neuen Untersuchung über die Natur der menschlichen Erkenntniß. Hier wurde sie selbst von Kant weitergeführt und mündete so in die deutsche Philosophie.

Zwölftes Capitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur Geschichte und Gegenwart.

Vergleichen wir die baconische Philosophie mit der Geschichte, so springt unverkennbar sowohl ihre Schranke als ihr Widerspruch in die Augen. Offenbar bildet die Geschichtserklärung eine nothwendige Aufgabe der exacten, realen Wissenschaft: so gewiß als die Geschichte selbst zur Wirklichkeit gehört. Die baconische Philosophie ist unfähig zur Geschichtserklärung: das ist ihre Schranke. Sie selbst kennt diese Schranke und hat mit deutlich ausgesprochenem und selbstkundigem Urtheile die Elementarbegriffe der Geschichtserklärung von sich ausgeschlossen. Diese Elementarbegriffe sind der menschliche Geist und die Religion: der Geist ist Subject und Träger aller Geschichte, die Religion ist die Grundlage aller menschlichen Bildung. Wenn man den Geist nicht erklären kann, wie will man die Entwickelung des Geistes, die nichts Anderes ist als die

Geschichte selbst, erklären? Baco hat das Wesen des menschlichen Geistes als die unbekannte und unerkennbare Größe bezeichnet, die nicht eingeht in die Rechnung seiner Philosophie. Wem die Religion ein verschlossenes Mysterium ist: wie will der ihre Ausstrahlungen in Kunst, Wissenschaft, Sitte und Staat begreifen? Wie will man die Wirkungen erkennen ohne die Ursache? Baco selbst hat die Religion als ein irrationales Object bezeichnet und der menschlichen Vernunft als undurchdringliches Jenseits dargestellt. Aber die Religion ist kein solches Jenseits, so wenig als der menschliche Geist. Beide sind Mächte des wirklichen Lebens, jene ist ein wesentlicher Factor, dieser das alleinige Subject aller Geschichte.

Die realistische Philosophie, welche in der baconischen nicht blos ihren Ursprung, sondern zugleich ihren weitesten Gesichtskreis vorfindet, soll dem Geiste der Wirklichkeit gleichkommen. Das Unwirkliche darf sie ausschließen; das Wirkliche, Gegebene, unumstößlich Thatsächliche muß sie erklären. Sie widerspricht mithin sich selbst, indem sie die geschichtliche Wirklichkeit von sich ausschließt und deren treibende Kräfte als nicht aufzulösende Geheimnisse ansieht. Sie kommt der wirklichen Welt nicht gleich. Die Geschichte ist der undurchdrungene Rest, der nicht in die baconische Philosophie aufgeht. Diese Schranke der letztern, welche sie nicht von uns empfängt, sondern selbst sich auferlegt, bildet zugleich ihren Widerspruch.

I. Bacos ungeschichtliche Denkweise.

Dieser Widerspruch läßt sich im Einzelnen verfolgen. Baco hat im wohlberechtigten Geiste der realistischen Philosophie die Geschichtserklärung gefodert und seine Foderungen durch Vorschriften verdeutlicht, die nicht sachgemäßer sein konnten. Er wußte selbst sehr gut, was es hieß, Geschichte erklären. Aber er selbst hat seine eigenen Foderungen nicht erfüllt: wenn er das geschichtliche Gebiet betrat, hat sich Baco weniger erklärend als beschreibend verhalten, und wo er sich an geschichtlichen Objecten erklärend versuchte, da waren diese Versuche nicht blos mit der geschichtlichen, sondern auch mit seiner eigenen Erklärungsmethode im augenscheinlichen Widerspruch. Seine eigene wissenschaftliche Erklärungsmethode hatte den richtigen Grundsatz: die Dinge überall nicht nach menschlicher Analogie, sondern nach der ihrigen zu beurtheilen, d. h. nach den objectiven Verhältnissen, welche den Dingen entsprechen, nicht die Dinge nach uns, sondern uns nach der Natur der Dinge zu richten. Dieses einzig richtige und natürliche Erklärungsprincip, angewendet auf die Geschichte, verlangt: die geschichtlichen Dinge mit ihrem eigenen Maße zu messen, sie zu beurtheilen, nicht wie sich dieselben zu uns, sondern zu sich selbst, zu ihrem Zeitalter und dessen Bedingungen verhalten. Und wie befolgte Baco diesen Grundsatz, den er so dringend empfahl, in seinen eigenen ge-

schichtlichen Erklärungen und Urtheilen? Er befolgte sein Gegentheil. Er beurtheilte alle frühere Philosophie, die Plato und Aristoteles nicht durch ihr eigenes Zeitalter, sondern lediglich so, daß er sie mit seinen Begriffen verglich: was diesen zu entsprechen schien, wurde bejaht; was widersprach, wurde verneint und als Verkehrtheit verworfen. Er machte seine Philosophie zum Maße aller übrigen, er beurtheilte und erklärte die geschichtlichen Erscheinungen der Wissenschaft lediglich nach dieser Analogie, die nicht subjectiver sein konnte. Ebenso erklärte Baco „die Weisheit der Alten". Er setzte von den alten Mythen voraus, sie seien Parabeln; von diesen Parabeln setzte er voraus, daß sie gewisse natürliche und moralische Wahrheiten sinnbildlich darstellten, denen Baco seine eigenen moralischen und physikalischen Begriffe unterschob; so sollte die Fabel vom Eros mit Demokrits Naturphilosophie und diese mit der seinigen übereinstimmen. Was aber sind diese Voraussetzungen anders als eine Reihe von „Verstandesanticipationen", die an Willkürlichkeit mit einander wetteifern? Solche Anticipationen machte Baco selbst, der doch an die Spitze seiner Erklärungsmethode den Satz gestellt hatte: keine anticipatio mentis, sondern nur interpretatio naturae, völlig vorurtheilsfreie und naturgemäße Auslegung der Dinge! Darf von diesem Grundsatz irgend eine Ausnahme gelten? Wenn keine, warum machen die Mythen bei Baco selbst eine solche Aus-

nahme? Er erklärt sie durch vorgefaßte Begriffe, durch Anticipationen der willkürlichsten Art. Die baconische Erklärung verwandelt diese Dichtungen in Gemeinplätze und begreift nichts von ihrer lebendigen Eigenthümlichkeit, nichts von ihrem geschichtlichen Ursprung, nichts von ihrem poetischen und nationalen Charakter. Aus der Poesie wird durch diese allegorische Erklärung Prosa, aus der griechischen Dichtungsweise eine ungriechische Denkweise. Außerdem ist jede allegorische Erklärung als solche teleologisch, denn sie sieht und erklärt von ihrem Objecte nichts als den didaktischen Zweck, die Tendenz, welche sie selbst entweder unterlegt oder herausnimmt. Jede Fabel hat ihre Moral, sie ist ein Zweckproduct und will als solches erklärt sein. Aber Baco verwarf in der methodischen oder streng wissenschaftlichen Erklärungsweise alle Teleologie: warum erklärte er die Dichtungen der Alten nur teleologisch? warum sah er in den Mythen nur Fabeln? oder besser gesagt, warum machte er aus den Mythen Fabeln durch eine sehr naturwidrige und gewaltsame Erklärung, indem er ihnen Zwecke unterschob, die sie augenscheinlich nicht hatten? Warum überhaupt galt ihm die Allegorie als die höchste aller Dichtungsarten? Die Allegorie ist ein prosaisches Zweckproduct, das poetische Werk ist ein Genieproduct. Das geniale, dichterische Schaffen ist dem natürlichen am nächsten verwandt; die Werke der Natur wollte Baco ausdrücklich nicht durch

zweckthätige Kräfte erklärt wissen, und doch sollten nach ihm einer reflectirten Zweckthätigkeit die höchsten Werke der Poesie gelingen? Man sieht, wie naturlos und naturwidrig seinen eigenen Begriffen nach Baco das Wesen der Poesie auffaßte, wie wenig er deren natürliche Quelle erkannte. Die schaffende Phantasie begriff er nicht, die lyrische Poesie galt ihm als gar keine und die allegorische als die höchste.*)

Der bezeichnete Widerspruch liegt deutlich am Tage. Bacos geschichtliche Erklärungen und Urtheile widersprechen der von ihm selbst eingeführten wissenschaftlichen Erklärungsmethode. Diese will die Thatsachen der Wirklichkeit aus ihren Ursachen begreifen. Aber sie begreift nicht die Quelle der Poesie, des Bewußtseins, der Religion; sie gesteht es selbst, daß in ihrem Lichte der Geist und die Religion als irrationale Thatsachen erscheinen. Sie verlangt eine Erklärung der Dinge ohne alle subjective Vorurtheile, ohne alle menschliche Analogien. Aber Bacos geschichtliche Erklärungen und Urtheile stehen unter dem ausschließenden Maßstabe seiner Philosophie. So erklärt er die Dichtungen, so beurtheilt er die Systeme der Vergangenheit. Soll man sagen, daß Baco diese Widersprüche hätte vermeiden, daß er seine wissenschaftliche Methode auf die geschichtlichen Objecte mit größerer Treue und mit mehr Erfolg hätte anwenden können,

*) Vgl. oben Cap. VI. S. 171.

daß er nur durch einen zufälligen Mangel hinter seinen eigenen Grundsätzen zurückgeblieben sei? Dies wäre ebenso voreilig als unrichtig geurtheilt. Vielmehr müssen wir sagen: daß die baconische Methode selbst zur Geschichtserklärung nicht ausreicht, daß sie der geschichtlichen Realität nicht gleichkommt, daß sie grundsätzlich Begriffe ausschließt, welche geschichtlichen Kräften entsprechen: daß Baco im Grunde seine Methode bejaht, indem er scheinbar ihren obersten Vorschriften zuwiderhandelt. Seine Methode ist berechnet auf die Natur, so weit sich diese vom Geiste toto coelo unterscheidet: auf die geistlose, mechanische, blind wirkende Natur; auf die Natur, die man durch das Experiment zwingen kann, ihre Gesetze zu offenbaren, die sich durch Hebel und Schrauben ihre Geheimnisse abquälen läßt. Diese Methode will nichts sein als denkende Erfahrung; sie vereinigt Verstand und sinnliche Wahrnehmung und schließt grundsätzlich die Phantasie aus von der Betrachtung der Dinge. Was aber durch Phantasie gemacht ist, kann das ohne Phantasie erklärt werden? Kann eine Erklärung, die sich grundsätzlich aller Phantasie entschlägt, noch passen auf Poesie und Kunst? Sie möge Maschinen erklären, aber nicht Dichtungen. Kann ohne Kunst die Religion, ohne Religion die Geschichte erklärt werden? Läßt sich die Geschichte, der lebendige Menschengeist beikommen durch Experimente? Durch welches Experiment entdeckt sich die bildende Kraft

zweckthätige Kräfte erklärt wissen, und doch sollten nach ihm einer reflectirten Zweckthätigkeit die höchsten Werke der Poesie gelingen? Man sieht, wie naturlos und naturwidrig seinen eigenen Begriffen nach Baco das Wesen der Poesie auffaßte, wie wenig er deren natürliche Quelle erkannte. Die schaffende Phantasie begriff er nicht, die lyrische Poesie galt ihm als gar keine und die allegorische als die höchste.*)

Der bezeichnete Widerspruch liegt deutlich am Tage. Bacos geschichtliche Erklärungen und Urtheile widersprechen der von ihm selbst eingeführten wissenschaftlichen Erklärungsmethode. Diese will die Thatsachen der Wirklichkeit aus ihren Ursachen begreifen. Aber sie begreift nicht die Quelle der Poesie, des Bewußtseins, der Religion; sie gesteht es selbst, daß in ihrem Lichte der Geist und die Religion als irrationale Thatsachen erscheinen. Sie verlangt eine Erklärung der Dinge ohne alle subjective Vorurtheile, ohne alle menschliche Analogien. Aber Bacos geschichtliche Erklärungen und Urtheile stehen unter dem ausschließenden Maßstabe seiner Philosophie. So erklärt er die Dichtungen, so beurtheilt er die Systeme der Vergangenheit. Soll man sagen, daß Baco diese Widersprüche hätte vermeiden, daß er seine wissenschaftliche Methode auf die geschichtlichen Objecte mit größerer Treue und mit mehr Erfolg hätte anwenden können,

---

*) Vgl. oben Cap. VI, S. 171.

daß er nur durch einen zufälligen Mangel hinter seinen eigenen Grundsätzen zurückgeblieben sei? Dies wäre ebenso voreilig als unrichtig geurtheilt. Vielmehr müssen wir sagen: daß die baconische Methode selbst zur Geschichtserklärung nicht ausreicht, daß sie der geschichtlichen Realität nicht gleichkommt, daß sie grundsätzlich Begriffe ausschließt, welche geschichtlichen Kräften entsprechen: daß Baco im Grunde seine Methode bejaht, indem er scheinbar ihren obersten Vorschriften zuwiderhandelt. Seine Methode ist berechnet auf die Natur, so weit sich diese vom Geiste toto coelo unterscheidet: auf die geistlose, mechanische, blind wirkende Natur; auf die Natur, die man durch das Experiment zwingen kann, ihre Gesetze zu offenbaren, die sich durch Hebel und Schrauben ihre Geheimnisse abquälen läßt. Diese Methode will nichts sein als denkende Erfahrung; sie vereinigt Verstand und sinnliche Wahrnehmung und schließt grundsätzlich die Phantasie aus von der Betrachtung der Dinge. Was aber durch Phantasie gemacht ist, kann das ohne Phantasie erklärt werden? Kann eine Erklärung, die sich grundsätzlich aller Phantasie entschlägt, noch passen auf Poesie und Kunst? Sie möge Maschinen erklären, aber nicht Dichtungen. Kann ohne Kunst die Religion, ohne Religion die Geschichte erklärt werden? Läßt sich die Geschichte, der lebendige Menschengeist beikommen durch Experimente? Durch welches Experiment entdeckt sich die bildende Kraft

in den Dichtungen Homers, in den Statuen des Phidias?

Die baconische Methode selbst ist in gleichem Grade naturgemäß und geschichtswidrig. Wo die Natur ihre Schranke hat gegenüber dem Geist, eben da liegt die Schranke der baconischen Methode, ich sage nicht des baconischen Geistes. Bacos geschichtswidrige Urtheile sind darum seiner Methode adäquat. Diese verlangt einmal für immer, daß keine andern Wahrheiten bestehen, als welche die Erfahrung in der Natur und im menschlichen Leben bestätigt. Sie verwirft schonungslos alle Philosophie, welche diese Erfahrungswahrheiten verkennt; sie will gefunden haben, daß in der ältesten Zeit eine der Dichtung verschwisterte Philosophie diesen Erfahrungswahrheiten am nächsten stand und näher als alle spätern Systeme. So setzt sie in ihrem Interesse voraus, daß der ältesten Weisheit und der ältesten Dichtung nichts Anderes zu Grunde liege, als die ihr gefälligen Erfahrungswahrheiten. Diese müssen sich in den Mythen finden, die Erklärung derselben muß unter diesem Gesichtspunkte geschehen. Es ist also die baconische Methode selbst, welche der Geschichtserklärung im Wege steht. So wenig die Natur, wie Baco dieselbe begreift, den menschlichen Geist aus sich erzeugen kann, so wenig hat Bacos methodische Naturerklärung die Anlage, Geschichtserklärung zu werden. Wir unterscheiden hier genau zwischen Geschichtserklärung

und Geschichtsforschung. Jene erklärt und begreift die Thatsachen, welche diese aufsucht, feststellt und beschreibt: sie unterscheiden sich beide nach baconischen Begriffen wie Beschreibung und Erklärung, wie Historie und Wissenschaft. Nur von der Geschichtswissenschaft will ich behauptet haben, daß die baconische Methode der passende Schlüssel nicht sei. Der Geschichtsforschung dient sie, wie der Naturforschung, als geschickter Wegweiser, als einzig mögliche Handhabe, die Thatsachen aufzufinden und zu constatiren. Das Erste ist überall die quaestio facti. Thatsachen können überall, ob sie der Natur oder der Geschichte angehören, nur auf baconischem Wege gefunden werden. Um sie zu finden, bedarf der Geschichtsforscher, wie der Naturforscher, der eigenen Erfahrung und Observation, er muß seine Thatsachen aus selbstgeprüften Quellen schöpfen; um diese Thatsachen zu sichten, muß er eine vergleichende Quellenkritik üben, die nicht stattfinden kann ohne eine sorgfältige Abwägung der positiven und negativen Instanzen, die sich mit denselben Mitteln verkürzen und beschleunigen läßt, welche Baco in seinem Organon dem Naturforscher andeutet. Das Finden des Thatsächlichen ist in allen Fällen das Resultat eines richtigen Suchens, und eben dieses hat Baco für alle Fälle formulirt. Die geschichtlichen Thatsachen entdecken sich, wie die natürlichen, nur durch richtige Erfahrung, und deren Logik hat Baco für alle Fälle gezeigt. Ein Anderes

aber ist Naturerklärung, ein Anderes Geschichtserklärung: beide unterscheiden sich wie ihre Objecte, Natur und Geist; und hier hat Baco selbst, dessen Verstand größer war als seine Methode, eingeräumt, daß die letztere nicht im Stande sei, den Geist zu erklären. Die Natur stellt ihm nur Thatsachen gegenüber, die Geschichte stellt seinen Begriffen andere Begriffe entgegen, welche Baco verneinen muß, um die seinigen zur Geltung zu bringen. Die geschichtlich gewordenen Begriffe erscheinen ihm als „idola theatri"; diesen Idolen gegenüber verwandelt sich seine Methode und seine Philosophie in eine „anticipatio mentis". Die Ungültigkeit aller frühern Systeme wird in Baco zum Geschichtsvorurtheil, und an dieses Vorurtheil knüpfen sich seine geschichtlichen Erklärungen und Urtheile. Er denkt nur an die Gegenwart und die Zukunft, die er bereichern und von der Vergangenheit losreißen will: darum verneint er die Vergangenheit, aber die Vergangenheit ist die Geschichte.

II. Baco und Macaulay.

So begreiflich und groß diese Denkweise in Baco erscheint, der zu einer Reformation der Wissenschaft berufen war, so befremdlich und weniger groß will es uns scheinen, wenn in unsern Tagen ein bedeutender Geschichtsforscher die baconische Denkweise unbedingt bekennt und mit einer confessionellen Einseitig-

keit hervorhebt, die ihrem Urheber selbst fremd war. Es befremdet uns, heute eine Denkweise festgehalten zu sehen mit dem ausschließenden Charakter, der vor drittehalb Jahrhunderten nöthig war, um die Epoche zu machen, welche in den Bedingungen der Zeit lag; sie festgehalten zu sehen von einem Historiker, der mehr als jeder Andere den Unterschied der Zeiten fühlen und vor Allem den geschichtlichen Gesichtspunkt gegen den physikalischen aufrechthalten, wenigstens die Grenze beider nicht übersehen sollte, die Baco selbst beachtet hat. Indessen Macaulay redet „der praktischen Philosophie", die er mit Bacos Namen bezeichnet, unbedingt das Wort gegen die „theoretische"; er wiederholt in dieser Rücksicht die baconische Kritik des Alterthums, indem er sie steigert. Auf diesen Punkt hat Macaulay allen seinen Nachdruck gelegt: auf die praktische Philosophie gegenüber der theoretischen, er drückt die Wagschale der letztern mit allen möglichen Gewichten so herab, daß die Wagschale der theoretischen Philosophie in die Luft fliegt und alles Gewicht verliert. Macaulay verbindet die praktischen Interessen, wie er sie nennt, ebenso rückhaltslos und solidarisch mit der baconischen Philosophie, als ihr de Maistre die religiösen Interessen entgegensetzte; in dem Verhältnisse beider zu Baco spiegelt sich treffend der Gegensatz des englischen Utilisten und des französischen Romantikers. Unter sich verglichen, sind die beiden Abbilder Bacos von sehr ver-

schiedenem Werth, und es kann kein Zweifel sein, welches wir vorziehen. Ein de Maistre kann überhaupt nicht mit einem Macaulay wetteifern. Verglichen mit ihrem Original sind beide Abbilder unähnlich und übertrieben im belletristischen Stil, der nicht gemacht ist, die Wahrheit zu sagen. Aus dem Philosophen Baco möchte Maistre den Satan der Philosophie machen, Macaulay deren Gott. Solche Uebertreibungen mögen unsere heutigen Romanleser unterhalten, belehren können sie Niemand. Gegen Macaulay haben wir zwei Fragen auszumachen: 1) Wie steht es mit jenem Gegensatz zwischen „praktischer und theoretischer Philosophie", den er fortwährend im Munde führt, und 2) was hat seine praktische Philosophie mit Baco zu schaffen?

Macaulay entscheidet über das Schicksal der Philosophie mit einer schnellfertigen Formel, die, wie viele ihres Gleichen, durch Worte blendet, hinter denen nichts ist: Worte, die immer unklarer und leerer werden, je näher man sie untersucht. Er sagt: die Philosophie soll um des Menschen willen da sein, nicht umgekehrt der Mensch für die Philosophie; im ersten Fall ist sie praktisch, im zweiten theoretisch. Jene bejaht, diese verneint Macaulay; von der einen kann er nicht groß genug, von der andern nicht verächtlich genug reden. Praktisch im Sinne Macaulays ist die baconische Philosophie, theoretisch die vorbaconische, vor Allem die antike. Diesen Gegensatz treibt er

auf die Spitze und läßt uns den übertriebenen nicht in nackter Gestalt, sondern in bildlicher Verkleidung wahrnehmen, in wohlberechneten Figuren, sodaß immer das imposante oder reizende Bild die praktische Philosophie und das widerwärtige die theoretische ausdrückt. Mit diesem Spiel gewinnt er die Menge, die nach den Bildern greift, wie die Kinder. Aus der praktischen Philosophie macht Macaulay (weniger sein Princip als) seine Pointe und aus der theoretischen seine Zielscheibe. Dadurch bekommt der Gegensatz etwas von dramatischem Reiz, von energischer Spannung, die sich unwillkürlich dem Leser mittheilt, dieser vergißt darüber ganz die wissenschaftliche Frage, und wenn der Schriftsteller außerdem Bilder und Metaphern nicht spart, womit er die Phantasie seiner Leser zu unterhalten weiß, so ist er ihrem Verstande nichts mehr schuldig. Jedes seiner Worte gilt für einen Treffer, für einen Apfelschuß. Wer mit einiger Schnelligkeit, mit einigem dramatischen Effect Grundsätze in Pointen, Begriffe in Metaphern zu verwandeln weiß, der kann heutzutage auf Kosten der schlichten Wahrheit unglaubliche Triumphe feiern. Wir haben es in Deutschland oft genug erlebt, daß unter solchen Formen jeder Unsinn sein Glück macht. Sogar der nackte Unsinn ist bei uns nicht sicher vor der öffentlichen Verehrung. Ein Gran Wahrheit wird durch leere Wortkünste so aufgeblasen, daß er in den Augen der Menge, die nach dem Scheine urtheilt,

Centner überwiegt. Auf diese Weise z. B. sind bei uns Sensualismus und Materialismus, die einen Gran Wahrheit haben, so breit gemacht, so sehr in die Höhe geschraubt worden, daß neben und über ihnen nichts mehr Platz zu haben scheint. Feuerbach hat viel Geist nöthig gehabt und viele überraschende und blitzende Antithesen verschwendet, um den Materialismus brilliren zu lassen; seine Propaganda braucht kein Fünkchen Geist, um mit dieser Unze Wahrheit Wucher zu treiben. Aehnlich wie Feuerbach die sinnliche Philosophie zum Stichwort macht gegen die speculative, nimmt Macaulay die praktische Philosophie zum Stichwort gegen die theoretische. Diese soll, wie man zu sagen pflegt, „ausgestochen" werden. Es handelt sich daher nicht um richtige Begriffe, sondern einzig um spitze Worte. Was will es heißen, wenn Macaulay sagt: die Philosophie soll für den Menschen sein, nicht der Mensch für die Philosophie? Wenn er die theoretische deshalb verneint, weil sie sich zum Zweck, den Menschen zu ihrem Mittel macht, und die praktische deshalb bejaht, weil sie sich zum Mittel und den Menschen zum Zweck macht? Wenn nach ihm die praktische Philosophie sich zur theoretischen verhält, wie Werke zu Worten, wie Früchte zu Dornen, wie eine Heerstraße, die weiterführt, zu einer Tretmühle, wo man sich immer auf demselben Flecke herumdreht? Bei solchen blendenden Reden fällt mir allemal das sokratische Wort ein: „gesagt sind sie

wohl; ob sie auch gut und richtig gesagt sind?" Nach Macaulay zu urtheilen im strengen Verstand seiner Worte: so war niemals in der Welt eine Philosophie praktisch, denn es hat nie eine gegeben, die blos aus sogenannten praktischen und nicht zugleich philosophischen Interessen entstanden wäre. Ebenso wenig war je in der Welt eine Philosophie theoretisch, denn es hat nie eine gegeben, die nicht ein menschliches Bedürfniß, also ein praktisches Interesse zu ihrer Triebfeder gehabt hätte.

Man sieht, wohin das dreiste Wortspiel führt. Es definirt die theoretische und praktische Philosophie so, daß die Definition auf kein einziges Beispiel der Philosophie paßt. Die Antithese ist vollkommen nichtssagend. Lassen wir die Antithese und bleiben bei der nüchternen und verständlichen Meinung: daß aller Werth der Theorie von ihrer Brauchbarkeit abhängt, von ihrem praktischen Einfluß aufs menschliche Leben, von dem Nutzen, den wir daraus lösen. Der Nutzen allein soll über den Werth der Theorie entscheiden. Es möge sein: aber wer entscheidet über den Nutzen? Nützlich sei Alles, was zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dient, entweder als Object oder als Mittel. Aber wer entscheidet über unsere Bedürfnisse? Wir stellen uns ganz auf Macaulays Gesichtspunkt und stimmen ihm bei: die Philosophie soll praktisch sein, sie soll dem Menschen dienen, seine Bedürfnisse befriedigen oder zu deren Befriedigung

helfen; und wenn sie es nicht thut, so sei sie unnütz und darum nichtig. Wenn es nun in der Menschennatur Bedürfnisse gibt, die gebieterisch Befriedigung fodern, die nicht befriedigt uns das Leben zur Qual machen: ist nicht praktisch, was diese Bedürfnisse befriedigt? Wenn darunter einige der Art sind, daß sie schlechterdings nur durch Erkenntniß, also durch theoretische Betrachtung befriedigt werden können: ist diese Theorie nicht nützlich, muß sie es nicht sein, selbst in den Augen des ausgemachtesten Utilisten? Aber es könnte leicht sein, daß in der menschlichen Natur mehr Bedürfnisse liegen, als der Utilist sich einbildet und Wort haben will, daß alle menschlichen Bedürfnisse sich nicht mit dem Bischen begnügen, das ihnen der Utilist zur Befriedigung anbietet. Es könnte sein, daß dem Utilisten, was er theoretische Philosophie nennt, nur darum unnütz und unfruchtbar scheint, weil seine Begriffe vom Menschen zu eng, zu wenig fruchtbar sind. Wie man sich den Menschen vorstellt, darauf kommt hier Alles an: so beurtheilt man seine Bedürfnisse, und je nachdem diese enger oder weiter gefaßt werden, so beurtheilt man den Nutzen der Wissenschaft und den Werth der Philosophie. Aber es ist eine gewagte und eigentlich unziemliche Sache, von vornherein zu befehlen: ihr dürft nur so viel Bedürfnisse haben, darum braucht ihr auch nur so viel Philosophie! Wenn ich Macaulays Beispielen trauen darf, so sind seine Vorstellungen von der

menschlichen Natur nicht sehr ergiebig. „Wenn wir genöthigt wären", sagt Macaulay, „zwischen dem ersten Schuhmacher und Seneca, dem Verfasser der drei Bücher über den Zorn, unsere Wahl zu treffen, so würden wir uns für den Schuhmacher erklären. Der Zorn mag schlimmer sein als die Nässe. Aber Schuhe haben Millionen gegen Nässe geschützt, und wir zweifeln, ob Seneca jemals einen Zornigen besänftigt hat." Ich würde mir nicht den Seneca zur Zielscheibe nehmen, um die theoretische Philosophie zu treffen, noch weniger, die Macaulay dem Seneca vorzieht, zu Bundesgenossen machen, um die Theoretiker in die Flucht zu schlagen. Mit solchen Hülfstruppen wäre es möglich. In der That, Macaulay wirft in die Wagschale, die er schwer machen will, noch ganz andere Dinge als das Eisen des Brennus! Indessen sollte er nicht zweifeln, sondern wissen, ob die Betrachtungen eines Philosophen (und wenn es selbst Seneca wäre) wirklich nichts gegen die Leidenschaften vermögen, ob sie die menschliche Seele nicht gleichmüthiger und gegen die Todesfurcht stärker machen können, als sie ohne dieselben sein würde. Aber um dem Beispiel das Beispiel entgegenzusetzen, so kenne ich einen Philosophen, weit tiefsinniger als Seneca und in Macaulays Augen ebenfalls ein unpraktischer Denker: in welchem die Macht der Theorie so viel größer war als die Macht der Natur und das gemeine Bedürfniß. Seine Meditationen allein waren

es, die den Sokrates heiter machten, als er den Giftbecher trank? Gibt es unter allen Uebeln ein schlimmeres als die Todesfurcht, das schreckliche Abbild des Todes in unserer Seele? Und das Mittel gegen dieses schlimmste der physischen Uebel wäre nicht praktisch im höchsten Sinn? Es gibt freilich sehr Viele, die den Tod lieber los sein möchten als die Todesfurcht, die lieber in diesem Fall ihr Leben verlängern, als in allen Fällen so gerüstet sein wollen, daß sie dem Tode kalt und heiter ins Angesicht sehen können. Diese alle würden den Sokrates für praktischer halten, wenn er den Rath des Kriton befolgt und aus dem Gefängnisse Athens geflohen wäre, um altersschwach in Böotien oder sonst wo zu sterben. Dem Sokrates selbst schien es praktischer, in dem Gefängnisse zu bleiben und als der „erste Zeuge der Geistesfreiheit" von den Höhen seiner Theorie emporzusteigen zu den Göttern. So entscheidet in allen Fällen über den praktischen Werth einer Handlung oder eines Gedankens das eigene Bedürfniß und über dieses die Natur der menschlichen Seele. So verschieden die Individuen und die Zeitalter, so verschieden sind in beiden die Bedürfnisse. Macaulay macht ein bestimmtes Geschlecht menschlicher Bedürfnisse, die des gewöhnlichen Lebens, zum Maßstabe der Wissenschaft: darum verneint er die theoretische und verengt die praktische Philosophie. Diese entspricht so wenig ihm selbst als der Natur des menschlichen Geistes. Hätte

Macaulay nicht mehr Bedürfnisse und höhere, als welche seine praktische Philosophie befriedigt, so wäre er nicht ein großer Geschichtschreiber, sondern eher von Denen einer geworden, die er dem Seneca vorzieht. Seine praktische Philosophie verhält sich zum menschlichen Geist, wie ein enger Schuh zu den Füßen: sie drückt, und ein drückender Schuh ist ein böses Schutzmittel gegen die Nässe!

Man erleichtert das menschliche Leben nicht, wenn man die Wissenschaft einschränkt. Der Versuch sie zu dämmen, so gut er gemeint, so wohlthätig selbst er für den Augenblick sein mag, ist allemal ein Versuch, den Wissenstrieb selbst in der menschlichen Seele zu zerstören. Und gelingen auf die Dauer kann der erste Versuch nur unter der Voraussetzung des gelungenen zweiten. So lange sich das Bedürfniß zu wissen in unserm Innern regt, so lange müssen wir, um dieses Bedürfniß zu stillen, in dieser rein praktischen Absicht, nach Erkenntniß in allen Dingen streben, auch in solchen, deren Erklärung nichts beiträgt zur äußern Wohlfahrt, die keinen andern Nutzen stiftet als die geistige Klarheit, die sie zurückläßt. So lange Religion, Kunst, Wissenschaft thatsächlich existiren als eine geistige Schöpfung neben der physischen, und diese ideale Welt wird nicht eher aufhören als die materielle, so lange wird es dem Menschen Bedürfniß sein, sich auf diese Dinge zu richten, neben dem Abbilde der Natur ein Abbild jener idealen Welt in sich dar-

zustellen, d. h. mit andern Worten, er wird durch ein inneres Bedürfniß praktisch genöthigt, seinen Geist theoretisch auszubilden. Das haben die Alten in ihrem Sinne gethan, das Mittelalter in dem seinigen, wir thun es in dem unsrigen. Es ist wahr, die Theorien der Alten taugen nicht mehr für unsere Bedürfnisse, so wenig als die der Scholastiker, denn unsere Welt ist eine andere geworden und mit ihr unser Sinn. Aber deshalb jene Theorien unbedingt verwerfen, das heißt den Sinn verkennen, der ihnen als Bedürfniß zu Grunde lag, das heißt das Alterthum mit fremdem Geiste beurtheilen, oder über dessen Theorien eine nicht zutreffende und deshalb unfruchtbare Theorie aufstellen, die unter die Hirngespinnste zählt. Diese ungeschichtliche Denkweise war Bacos Mangel, den Macaulay theilt. In Bacos Augen waren die Theorien des classischen Alterthums Idole: diese baconische Theorie vom Alterthum ist ein Idol in den unsrigen. Ihm erschienen jene Philosophien der Plato und Aristoteles als „idola theatri", uns erscheinen gerade diese Ansichten Bacos als „idola specus" und „fori", als persönliche und nationale Vorurtheile. Baco hat hier den Geist der Geschichte so sehr verfehlt, als die Alten nach seiner Meinung je die Gesetze der Natur verfehlt haben.

Aber die Theorie überhaupt, nicht blos die der Vergangenheit, sondern das ganze Geschlecht des con-

templativen Geistes verwerfen, weil derselbe nicht unmittelbar auf das praktische Leben einwirkt, das ist nicht blos eine Verblendung gegen die Geschichte, sondern gegen den Menschen und die Bedürfnisse der Humanität, das heißt einen Trieb im Menschen übersehen, der zu den Elementen unserer Natur gehört. Diese naturwidrige Denkweise ist der Mangel Macaulays, den Baco nicht theilt. Baco dachte zu groß von dem praktischen Menschengeiste, um den theoretischen zu verkleinern oder zu verengern. Er wollte jenen zur Weltherrschaft führen: darum mußte er diesen zur Welterkenntniß aufklären. Baco wußte wohl, daß unsere Macht in unserm Wissen besteht: darum wollte er, um mit seinem beliebten Ausdruck zu reden, im menschlichen Geist einen Tempel gründen nach dem Muster der Welt. Nach ihm sollte die Wissenschaft ein Abbild der wirklichen Welt sein, das er nicht ausführen konnte, das er aber gewiß im Laufe der Jahrhunderte ausgeführt wissen wollte. An diesem Abbilde sollte nach Bacos Absicht nichts fehlen, auch nicht das Mindeste, denn Alles was da ist, dachte Baco, hat ein Recht gewußt zu werden, und der Mensch hat ein Interesse, Alles zu wissen. Ihm schwebte die Wissenschaft vor wie ein Kunstwerk, dessen Vollständigkeit ihm Selbstzweck war. Sein großer Geist sah, daß die vollständigste Wissenschaft auch die vollständigste Herrschaft begründe, daß die Lücke in der Wis-

senschaft die Ohnmacht im Leben sei. Wie erscheint die Theorie in den Augen Bacos? „Als ein Tempel im menschlichen Geiste nach dem Muster der Welt!" Wie in den Augen Macaulays? Als ein bequemes Wohnhaus nach den Bedürfnissen des praktischen Lebens! Dem Letztern genügt es, die Wissenschaft so weit auszubauen, daß wir mit unsern sieben Sachen schnell ins Trockne kommen und vor Allem gegen die Nässe geschützt sind. Die Herrlichkeit des Baus und seine Vollständigkeit nach dem Vorbilde der Welt ist ihm unnützes Nebenwerk, überflüssiger und schädlicher Luxus. So bürgerlich klein dachte Baco nicht. Ihm war es mit der Wissenschaft Ernst im großen Sinn. Er verwarf nur die Theorien, welche (seiner Ansicht nach) die wahre verderben. Was ihm als falsches Abbild der Welt erschien, warf er weg als Grundriß, wonach man Jahrhunderte lang nichts gebaut hatte als Luftschlösser; unter diesen Grundrissen fand er in der ältesten Zeit einige, die zwar nicht Abbilder, wohl aber, wie es ihm schien, Sinnbilder der Welt waren, und er suchte sie in seiner Weise zu enträthseln. Macaulay ist hier erstaunt, bis zu welchem krankhaften Grade sich in Baco das Talent für Analogien verstieg, aber den Zusammenhang dieses Talents mit Bacos Methode sieht er nicht ein; er sieht nicht, daß Baco gerade hierdurch die Hülfsmittel suchte, den Bedürfnissen der Theorie weiter zu folgen, als seine Methode erlaubte, um den Tempel der Wissenschaft

weiter und höher hinauf zu bauen, als seine Instrumente zureichten.

Macaulay verkleinert Baco, indem er ihn großmachen und über alle Andern hinwegheben will. Hätte er Bacos Geist so begriffen, wie dieser die Welt, so hätte er anders entweder von Baco oder von der Theorie geurtheilt. Sein Irrthum ist, daß er ein Geschichtsvorurtheil Bacos zu einem Gesetz der Philosophie machen will, daß er dieses Geschichtsvorurtheil wiederholt und steigert, als ob es heute noch so gerecht, noch so begreiflich wäre als damals. Bacos Geschichtsvorurtheile erklären sich aus der Bildungsstufe seines Zeitalters, rechtfertigen sich vor Allem aus seiner eigenen geschichtlichen Stellung. Er sollte die Wissenschaft umbilden und dem neuen Geiste, der vor ihm schon auf kirchlichem Gebiete durchgebrochen war, jetzt auf dem wissenschaftlichen die Bahnen öffnen und anweisen. Darum mußte Baco die Theorien der Vergangenheit von sich stoßen. Die Begründer des Neuen sind selten die besten Erklärer des Alten. Sie können es nicht sein, denn das Alte steht ihnen als ein Fremdes gegenüber, welches sie den Beruf haben, aus der Anerkennung der Menschen zu verdrängen. Erst später kehrt das Vernichtete als ein zu Erklärendes in den menschlichen Gesichtskreis zurück, und dann ist der Zeitpunkt gekommen, ihm wahrhaft gerecht zu werden. Diese Gerechtigkeit liegt nicht in der Aufgabe reformatorischer Geister. Wenn man

wissen will, welcher geschichtliche Werth der antiken und scholastischen Philosophie gebührt, muß man nicht Baco und Cartesius fragen. Und der größte Reformator, den die Philosophie gehabt hat, Immanuel Kant, vermochte unter allen am wenigsten, ihre Vergangenheit zu erklären. Er sah und zielte nur auf die eine verwundbare Stelle, diese traf er, und alles Uebrige kümmerte ihn wenig. Gerade dieser schroffe und dictatorische Charakter, der unter seinem Gesichtspunkte Jahrhunderte der Wissenschaft zusammenfaßt und verwirft, unterstützte sowohl in Baco als in Kant das Erneuerungswerk der Philosophie. Man wende uns nicht Leibnitz ein, der trotz seines reformatorischen Berufs doch so eifrig bestrebt gewesen sei, dem Alten in jeder Rücksicht gerecht zu werden. Seine Stellung war eine ganz andere als die der Baco und Kant. Leibnitz hatte nicht wie diese einen neuen Geist zu schaffen, sondern einen bereits vorhandenen neuen Geist, der von Baco und Cartesius ausgegangen war, zu reformiren. Diesen wollte er von seiner Einseitigkeit befreien, von seinem ausschließenden und spröden Verhältniß zum Alterthum und zur Scholastik: so wurde Leibnitzens erneuernde Philosophie unwillkürlich eine Wiederherstellung der alten. Seine Reformation war zugleich eine „Rehabilitation“.

Was in Bacos Sinne richtig und zeitgemäß war, ist es heute nicht mehr. Er durfte die Philosophie der Vergangenheit für unpraktisch erklären und dieses

summarische Urtheil dadurch bekräftigen, daß er die Philosophie der Zukunft machte. Aber es ist ebenso unrichtig als zeitwidrig, wenn man heute Bacos Urtheil über das Alterthum noch festhalten und unter dem Ansehen seiner Philosophie aller Theorie den Krieg erklären will. Eine solche Erklärung ist in jedem Sinn, was sie in keinem sein möchte, eine unpraktische Theorie. Bacos Philosophie selbst war, wie es in der Natur jeder Philosophie liegt, nichts Anderes als Theorie: sie war die Theorie des erfinderischen Geistes. Große Erfindungen hat Baco keine gemacht, er war weit weniger erfinderisch als Leibniz, der deutsche Metaphysiker. Wenn man Erfindungen machen „praktische Philosophie" nennt, so war Baco ein bloßer Theoretiker, so war seine Philosophie nichts als die Theorie der „praktischen Philosophie". Baco wollte die Theorie nicht einschränken, sondern verjüngen und ihr einen größern Gesichtskreis geben, als sie je vor ihm gehabt hatte. Ich weiß nicht, mit welchen Augen man Bacos Schriften gelesen haben muß, wenn man ihren Geist in einem engern Sinn auslegt. Neben der männlichen Kraft, die sich zu großen Thaten berufen und tüchtig weiß, athmen diese Schriften den unwiderstehlichen Geist der Jugend und des Genies, in dem Neues erwacht ist, das sich in seiner Kraft fühlt und dieses Selbstgefühl überall offen und ungeschminkt ausspricht. Der nüchterne Gedanke redet hier nicht selten durch die Sprache

der Phantasie, und die gemeinnützige, praktische Aufgabe, die Baco verfolgt, erscheint in seiner Darstellung oft wie ein jugendliches Ideal, begleitet von bedeutenden Bildern und großen Beispielen. Was uns insbesondere hier so mächtig und eigenthümlich anzieht, daß wir nicht blos mit Baco denken, sondern ganz und gar mit ihm fühlen können: das ist neben dem Gewichte seiner neuen Ideen der erwachte leidenschaftliche Wissensdurst, der ihn fortreißt und alle seine Entwürfe durchdringt, dem Baco zwar immer mit besonnenem Verstande vorhält, daß er sich zähmen, zurückhalten, nicht überstürzen solle, dem er aber niemals befiehlt, zu erlöschen oder mit Wenigem satt zu sein. Nein! Der Trank, den Baco haben will, ist aus zahllosen Trauben gepreßt, freilich nur aus solchen, die reif und gezeitigt, gekeltert, gereinigt und geklärt sind. Der Baco, welcher uns aus seinen Schriften entgegentritt, kennt keine Grenze des Wissens, so weit die Welt reicht, kein ne plus ultra, keine Säulen des Hercules für den menschlichen Geist. Das sind nicht unsere, sondern seine eigenen Worte. Er hätte sonst nicht seine Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften geschrieben. Diese Schrift beweist am besten, wie weit in Bacos Geist die Theorie reichte, daß er sie nicht beschränken und eindämmen, sondern erneuern und bis an die Grenzen des Universums ausdehnen wollte. Sein praktischer Maßstab war nicht der bürgerliche, sondern

der menschliche Nutzen, zu dem das Wissen als solches gehört. In jener dem König von England gewidmeten Schrift sagt Baco: „Eurer Majestät geziemt es nicht blos, Ihr Jahrhundert zu erleuchten, sondern auch darauf Ihre Sorgfalt zu erstrecken, was aller Nachwelt, sogar der Ewigkeit Stand hält. Und in dieser Rücksicht gibt es nichts, das werthvoller und herrlicher wäre, als die Veredlung der Welt durch die Vermehrung der Wissenschaften. Wie lange sollen denn noch die paar Schriftsteller wie die Säulen des Hercules vor uns dastehen und uns hindern, weiter im Reiche der Erkenntniß vorzudringen?" *)

Dieser Baco ist nicht der Macaulays, der seinen Baco zu einer Herculessäule für die Wissenschaft machen möchte. Und darin liegt, um es kurz zu sagen, der Unterschied Beider. Was Baco wollte, war neu und ist, richtig verstanden, ewig. Was heute unter seinem Ansehen Macaulay und Viele wollen, ist nicht neu, sondern höchstens modern. Neu ist, was sich dem Alten widersetzt und der Zukunft zum Vorbilde dient: in diesem Sinn gibt es in der Welt sehr wenig Neues, es wird nur in außerordentlichen Zeiten durch außerordentliche Geister geboren. Modern ist, was der Gegenwart schmeichelt und unter den Stimmungen des Tages die meisten Sympathien für sich

*) De augm. scient., II, p. 37.

hat oder gewinnt. So viel ich sehe, haben wir in Kunst und Wissenschaft nichts Neues, nichts, das sich dem Alten widersetzen und der Nachwelt vorleuchten könnte, und allem Anscheine nach werden die wahrhaften Neuerungen jetzt in andern Gebieten betrieben und gesucht, wo sie auch nöthiger sind als in jenen. Was sich in unsern Tagen Neues in Kunst und Wissenschaft ausbietet, ist in Wahrheit nichts Anderes als eine erkünstelte und darum im Innersten ungesunde Wiederbelebung des Alten, eine affectirte Wiederholung des Dagewesenen. Es gilt so viel als die Intermezzos im Theater, womit man während der Zwischenacte die Menge unterhält, so lange die Bühne leer ist. Das Neue macht das Genie, das sich nie nach der Menge richtet; das Moderne der Haufen. So ist der heutige Materialismus modern, und ebenso modern und ihm verwandt sind die Feldzüge, die unter lautem Beifall gegen unsere große Vergangenheit in Kunst und Wissenschaft geführt werden. Alle diese Leute, die sich dem Beifall der Idioten unterwerfen, nehmen das Wort „praktisch" in den Mund, sie wollen alle „praktisch" sein, und sie sind es, sofern sie ihre Zwecke dabei verfolgen und erreichen. Nur sollen sich dergleichen praktische Tages- und Coterieinteressen nicht auf Baco berufen dürfen, der in der Wissenschaft davon ganz frei war und solche enge und schlechte Vorurtheile, wenn er sie gekannt hätte, ohne Zweifel dahin gerechnet haben würde, wohin sie

gehören: unter die „idola fori"! Wenn man wie Baco den praktischen Nutzen im Großen denkt und nicht nach Individuen, sondern nach dem Zustande der Welt berechnet, so erweitert sich von selbst die Theorie, und der menschliche Wissenstrieb hat nicht zu fürchten, daß ihm von einem solchen praktischen Gesichtspunkte aus jemals eine willkürliche Schranke gesetzt werde.

Bacos echter Geist ist auch für unsere Zeit ein wohlthätiges Vorbild. Nachdem die rein theoretische Arbeit in Kunst und Wissenschaft einen Abschluß, wie es scheint, auf lange hin gemacht hat, regt sich lebendiger wieder der Trieb zu gemeinnütziger Thätigkeit und Bildung; die Philosophie sucht von neuem die exacten Wissenschaften und die Erfahrung, sie richtet ihren Wissenstrieb wieder auf die lebendigen Objecte der Natur und Geschichte; die exacten Wissenschaften suchen das öffentliche Leben, um erfinderisch oder belehrend und aufklärend darauf einzuwirken: die physikalischen Wissenschaften befruchten die Industrie, die historischen befruchten die Politik; überall zeigt sich auf Seiten der wissenschaftlichen Theorie das Streben, nützlich oder wenigstens gemeinverständlich zu werden. Die wissenschaftlichen Fächer wetteifern untereinander, der gemeinnützigen Bildung ihre Beiträge zu liefern und den praktischen Interessen zu dienen. Welche von allen das Meiste beiträgt, hat für die gemeinnützige Cultur den größten Werth, und

dieser gehört ohne Zweifel den physikalischen Wissenschaften, besonders denjenigen, die durch ihre Entdeckungen in Mechanik und Chemie den erfinderischen Geist gesteigert und vermocht haben, dem bürgerlichen Leben durch neue Mittel des Verkehrs und der Industrie eine ganz neue Gestalt zu geben. Es ist hier, wo der Geist Bacos in unverkennbaren und mächtigen Spuren auf der Gegenwart ruht. Aber die ganze wissenschaftliche Betriebsamkeit unserer Tage strömt dem baconischen Geiste zu, und wir begreifen, daß die Auguren der Zeit diesen Namen wieder mit größerm Nachdrucke hervorheben. Auch soll sich Niemand einbilden, gegen jene Strömung einen Damm aufwerfen zu können, der mächtiger wäre als sie. Nur soll auch Niemand aus der Strömung einen Damm machen und den Geist Bacos in eine Herculessäule versteinern wollen. Weit entfernt, uns von dem Vorbilde Bacos abzuwenden, setzen wir vielmehr dem falschen das wahre entgegen: der Geist Bacos möge der Gegenwart vorschweben, aber so groß wie er war, nicht in einem entstellten und verkleinerten Nachbilde, wie uns der berühmte englische Geschichtschreiber in seiner radirten Zeichnung anbietet. Bacos Gegensatz zur Theorie war ein geschichtlicher im doppelten Sinn: er ging gegen eine geschichtliche Theorie, die vergangen war, er entsprang aus einer geschichtlichen Stellung, die sich erheben und den Wendepunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft entscheiden sollte.

Dieser Gegensatz war ein relativer: man soll ihn nicht in einen absoluten verwandeln, nicht auf uns und alle Zeiten anwenden wollen, was nur für ein gewisses Zeitalter gelten konnte. Was in Baco selbst ein Idol war, wenn auch ein unvermeidliches, darf für uns nicht zur Wahrheit gemacht werden, oder man verwandelt das Licht des baconischen Geistes in ein verführerisches Irrlicht, dem heute Niemand weniger als Baco selbst folgen würde. Auch zeigt sich an Macaulay, wie wenig in ihm selbst der Gegensatz begründet ist, welchen er unter Bacos Namen ausprägt. Denn alles Andere bei Seite gesetzt, so zeigt schon die Redeweise, daß bei Macaulay Spiel ist, was bei Baco Ernst war. Baco hatte jenen Gegensatz zum Alterthum und zu Dem, was er theoretische Philosophie nennt, in sich erlebt und empfunden. Dieser Widerstand lag in den Bedingungen seines geistigen Daseins. Ganz anders erscheint schon in seinem Ausdruck derselbe Gegensatz bei Macaulay: als eine künstliche Antithese, die sich aus einem Schlagwort ins andere mit behender Geschicklichkeit verwandelt. So redet nicht die einfache Empfindung der Sache, sondern die künstliche Nachahmung. Macaulay in seiner Schrift über Baco verhält sich zu diesem selbst, wie eine rhetorische Figur zu einem natürlichen Charakter. Aehnlich würde sich Voltaire zu Shakspeare verhalten haben, wenn er einen shakspeareschen Charakter hätte darstellen und nachahmen wollen!

Das endgültige Urtheil hat die Geschichte selbst gefällt. Und diese geschichtliche Thatsache ist die letzte negative Instanz, die wir Macaulay entgegensetzen. Bacos Philosophie ist nicht das Ende der Theorien, sondern der Anfangspunkt neuer gewesen, die in England und Frankreich nothwendig daraus folgten und deren keine in dem Sinne praktisch war, als es Macaulay verlangt. Hobbes war der Schüler Bacos. Sein Staatsideal ist dem platonischen in allen Punkten entgegengesetzt, aber einen Punkt hat es mit ihm gemein: es ist eine ebenso unpraktische Theorie. Macaulay aber nennt Hobbes „den schärfsten und kraftvollsten der menschlichen Geister". War also Hobbes ein praktischer Philosoph, wo bleibt Macaulays Politik? War aber Hobbes kein praktischer Philosoph, wo bleibt Macaulays Philosophie, welche dem Theoretiker Hobbes huldigt?

Dreizehntes Capitel.

Die Fortbildung der baconischen Philosophie.

Philosophische Schulen sind strenggenommen immer Erben der Systeme; wo diese fehlen, da fehlt auch ihre Erbschaft, welche die Schule macht, indem sie das Lehrgebäude des Meisters übernimmt und ausbildet, sei es in formeller oder in materieller Hinsicht, wenn nicht etwa das Lehrgebäude selbst schon vollkommen genug ist, um ruhig und bequem darin zu wohnen. Solche Schulen haben in der neuen Philosophie Cartesius, Leibnitz, Kant und Hegel gestiftet. Die baconische Philosophie hat eine ähnliche Schule nicht gehabt, weil es weder in ihrer Absicht noch in ihrer Verfassung lag, ein System zu machen. Nicht in ihrer Absicht: denn Baco war ein abgesagter Feind aller wissenschaftlichen Systemsucht und Sektenbildung; er kannte die Uebel, welche aus der abgeschlossenen Form dem wissenschaftlichen Fortschritt entspringen. Nicht in ihrer Verfassung: denn diese war, wie der Geist

ihres Urhebers, nicht darauf angelegt, eine vollständige und entwickelte Theorie zu gestalten, eine Doctrin zu verfertigen, die keine andere Zukunft haben konnte, als die schülerhafte Ueberlieferung und die schülerhafte Ausbildung. So wenig im strengen Sinne von einem baconischen System geredet werden kann, so wenig gibt es strenggenommen eine baconische Schule.

Die Tragweite dieser Philosophie greift weit hinaus über die Grenzen des gelehrten Gesichtskreises; sie beherrscht eine Geistesrichtung, welche einmal ergriffen nicht wieder aufgegeben werden kann. Systeme leben sich aus, denn die Formen sind wandelbar, aber eine nothwendige, in der menschlichen Natur begründete Geistesrichtung ist ewig. Je näher eine Philosophie dem Leben steht, je mehr ihre Begriffe Bedürfnissen entsprechen, um so weniger systematisch wird wahrscheinlich eine solche lebensvolle Philosophie sein, aber um so unzerstörbarer ist ihre Geltung, um so dauernder ihre Vitalität. Es ist unmöglich, aus der menschlichen Wissenschaft die Erfahrung, aus der Erfahrung das Experiment, die Vergleichung der Fälle, die Bedeutung der negativen Instanzen, die Beobachtung der prärogativen zu vertreiben; es ist unmöglich, dem menschlichen Leben die Güter zu entziehen, welche die experimentirende Erfahrung einträgt, die Naturwissenschaft und die Erfindung; und wenn dies Alles unmöglich ist, so steht die baconische Philosophie fest, und zwar für alle Zeiten.

Empirie und Empirismus.

Aber eine andere Frage ist, ob alle Wissenschaft nur in der Erfahrung, alle Beobachtung nur im Experimente besteht, ob alle Bedürfnisse des menschlichen Lebens, die theoretischen durch die Naturwissenschaft, die praktischen durch die Erfindung befriedigt werden. Ist dieses nicht der Fall, so erleuchtet die baconische Philosophie nur die eine Hemisphäre des menschlichen Lebens. Dadurch wird die Erfahrung nicht entwerthet, wohl aber der Werth der baconischen Philosophie beschränkt. Ihre Schranke liegt nicht darin, daß sie die Erfahrung hervorhebt und logisch rechtfertigt, sondern darin, daß sie der Erfahrung sich selbst ganz unterwirft, daß sie alle menschliche Erkenntniß ohne Rest der Erfahrung gleichsetzt. Hier prägt sie mit ihrer Schranke zugleich ihren Charakter, ihre specifische Differenz aus: sie macht sich als eine besondere Philosophie geltend und wird als solche die Richtschnur für eine Reihenfolge von Untersuchungen, die eine ganze Periode beschreiben. Baco hat das menschliche Wissen auf die Erfahrung angewiesen, indem er dieselbe rectificirte, und zugleich die Philosophie auf die Erfahrung eingeschränkt, indem er die letztere zum Princip aller Wissenschaft erhob. Man kann sehr gut das Erste thun ohne das Zweite, man darf das Eine unbedingt anerkennen und das Andere in Frage stellen, denn ein Anderes ist Erfahrungen machen, ein

Anderes die Erfahrung zum Princip machen. So unterscheiden sich Empirie und Empirismus. Jene ist die Erfahrung als Reichthum und Genuß, dieser ist die Erfahrung als Grundsatz, bei dem man an wirklichen Erfahrungen sehr arm sein kann. Welterfahrung bereichert die Wissenschaft immer und erweitert sie ins Unermeßliche. Hier liegt Bacos positive und dauernde Wirkung. Zwar befriedigt die Welterfahrung nicht alle Erkenntnißtriebe der menschlichen Natur, aber sie steht auch keinem im Wege. Dagegen die Erfahrungsphilosophie widersetzt sich ausdrücklich allen speculativen Bedürfnissen, welche die Welterfahrung nicht befriedigt. Sie schwächt das wissenschaftliche Interesse an allen Dingen, die nicht Gegenstände der Erfahrung sind, sie möchte dieses Interesse am liebsten in Gleichgültigkeit verwandeln. Und so war z. B. die religiöse Indifferenz begründet im Charakter der baconischen Philosophie. So unentbehrlich dem menschlichen Wissen die Erfahrung ist, so bedenklich ist in der Philosophie der Erfahrungsgrundsatz: nicht blos als ein schrankensetzendes, sondern noch mehr als ein vorausgesetztes, in sich selbst zweifelhaftes Princip, als ein Dogma. Es soll nur durch Erfahrung gewußt werden, das ist das erste Axiom der baconischen Philosophie! Wird dieses Axiom auch durch Erfahrung gewußt und durch welche? Muß man nicht fragen: welche Erfahrung verbürgt den Erfahrungsgrundsatz? Wie rechtfertigt die Erfahrung sich selbst? Oder ist

es nicht erlaubt, ja sogar geboten, die Erfahrungsphilosophie durch ihre eigene Maxime zu beurtheilen? Und diese unvermeidliche Prüfung wurde in der That angestellt, nachdem die Erfahrungsphilosophie ihre geschichtlichen Phasen durchlaufen hatte. Die Entscheidung war: daß die Erfahrung aufhören müsse als Axiom zu gelten, daß die Erfahrungsphilosophie nicht dogmatisch, sondern nur *skeptisch* sein könne. Diese Entscheidung entkräftet nicht die Empirie, sondern den Empirismus.

Empirismus.

Unter dem letztern, ausschließenden Gesichtspunkte steht die realistische Philosophie. Sie folgt dem baconischen Geiste, nicht in dem ausgedehnten Verstande, der das menschliche Wissen erfahrungsmäßig erweitert, sondern in dem engen, der die Philosophie, d. h. *alles* menschliche Wissen, auf die Erfahrung einschränkt. Es läßt sich darum voraussehen, daß sich der baconische Gesichtskreis hier mit jedem Schritte enger und ausschließender, aber auch, seinen Grundsätzen gemäß, folgerichtiger und strenger ausprägen wird. Und zwar wird die Erfahrungsphilosophie um so enger, je mehr sie sich dem logischen Zwange ihrer Grundsätze fügt. Man kann die Charakterzüge bezeichnen, welche schon die baconische Philosophie vorbildet, und die mit jedem logischen Fortschritte schärfer und deutlicher auftreten.

Wenn die Erfahrung in allen Dingen die end-

gültige Entscheidung hat, so wird als reales Object nur das Wahrgenommene gelten dürfen, und dieses ist immer das Einzelne. Also müssen die Allgemeinheiten und Gattungsbegriffe verworfen oder nur als Namen und Zeichen angesehen werden, welche die Dinge nicht erkennbar, sondern nur mittheilbar machen. Um mit den Scholastikern zu reden, so gelten dem Verstande des Empirismus die Universalien nicht als Realien, sondern als Nominalien. Darum denkt mit Baco die gesammte Erfahrungsphilosophie nominalistisch: die Allgemeinbegriffe sind Worte, denen nichts Objectives zu Grunde liegt und entspricht, denn das wahrhaft Objective ist nur das Einzelne, welches wir wahrnehmen. Die Worte sind willkürliche Zeichen, gemacht, wie das Geld, des Verkehrs halber. So gilt die Sprache überhaupt als ein Werk der menschlichen Uebereinkunft, als eine Sache der Convention; unter diesem Gesichtspunkte wird sie von der realistischen Philosophie untersucht und beurtheilt. Hatte doch schon Baco den öffentlichen Credit, welchen die Worte haben, unter die „idola fori" gerechnet.*) Mit dieser Ansicht von den Gattungsbegriffen und der Sprache verknüpft sich von selbst die antiformalistische Richtung: der Gegensatz zur platonisch-aristotelischen und scholastischen Philosophie, die Abneigung gegen alle teleologische Welterklärung. Und daraus folgt von

*) S. oben, Cap. III, S. 73 fg.

selbst die Zuneigung zum Materialismus im Gegensatz gegen die Formalphilosophie, zur mechanischen Erklärung der Dinge im Gegensatz gegen die Teleologie, zu Demokrit und Epikur im Gegensatz gegen Plato und Aristoteles. Diese Züge sind alle schon in Baco vorgebildet und den Trägern der realistischen Philosophie gemein. Sie tragen alle diese baconischen Stempel.

Wenn aber die Dinge nicht gedacht werden dürfen durch Verstandes- und Gattungsbegriffe, deren Zeichen die Worte sind, so bleibt nichts übrig, als sie durch die Sinne und deren Eindrücke zu denken, so muß sich die Erfahrung auf die sinnliche Wahrnehmung beschränken. Alle Erkenntniß ist Erfahrung, sagt der Empirismus. Alle Erfahrung ist nur sinnliche Wahrnehmung, sagt der Sensualismus. Er liegt in der Erfahrungsphilosophie nothwendig begründet und ist bereits durch Baco deutlich präformirt.

Und was sind die Dinge an sich, wenn sie jede gattungsmäßige Allgemeinheit ausschließen und nur Objecte unserer sinnlichen Wahrnehmung sind? Sie müssen das Gegentheil der Gattungen sein: Individuen materieller Art, d. h. Atome. Die nominalistische Denkweise ist ihren positiven Grundsätzen nach atomistisch. Diese atomistische Denkweise liegt ganz im Charakter einer Philosophie, die sich geflissentlich auf die experimentirende Erfahrung einschränkt, die abstracten Verstandesbegriffe vermeidet und in die Dinge

selbst mit dem Instrument in der Hand eindringt, die nicht die Begriffe der Körper verallgemeinert, sondern die Körper selbst secirt und in ihre Theile auflöst. Diese Richtung hatte schon Baco auf unzweideutige Weise ergriffen. Je weiter sich die realistische Philosophie von Baco entfernt, um so mehr schärft sich die atomistische Denkweise, um so deutlicher, unverhohlener, ausschließender entblößt sich der Materialismus. Sie geht so weit, daß zuletzt sogar Raum und Zeit von ihr atomistisch erklärt werden: als zusammengesetzt aus einfachen Grundbestandtheilen; die unendliche Theilbarkeit von Raum und Zeit wird für die äußerste Absurdität erklärt von demselben Kopfe, der die baconische Philosophie in Skepticismus verwandelt.

Wir werden zeigen, wie der Empirismus, welchen Baco begründet hat, in logischem Fortschritt seine atomistische, sensualistische, nominalistische Denkweise ausbildet und zuletzt sich in Skepticismus auflöst.

Die Entwickelungsstufen des Empirismus.

Das sind die leitenden Gesichtspunkte, unter denen das baconische Zeitalter denkt. Wir werden seine Hauptzüge mit gedrängter und deutlicher Kürze hervorheben und von der Fortsetzung der baconischen Philosophie diejenigen Punkte allein auszeichnen, die zugleich Fortbildungen sind: sei es, daß sie Fode-

rungen erfüllen, welche Baco gestellt, oder Untersuchungen ausführen, die er angeregt hat; ich meine solche Foderungen und solche Probleme, welche unmittelbar die philosophischen Grundsätze selbst betreffen. Alle diese Fortbildungen der Erfahrungsphilosophie haben ihre Wurzeln in Baco. Auf diese ihre Wurzeln richtet sich hier unser vorzügliches Augenmerk aus zwei Gründen: einmal, weil man diese Wurzeln der realistischen Philosophie zu wenig beachtet, die spätern Träger derselben als viel zu selbständige und eigenthümliche Denker angesehen hat, was sie Baco gegenüber nicht oder nur in geringem Maße sind; und dann, weil diese spätern Bildungen nicht besser begriffen und gewürdigt werden können, als wenn man sie aus ihrem natürlichen Ursprunge, aus ihrem geschichtlichen Entstehungsgrunde herleitet und gleichsam mit der Wurzel aus der baconischen Philosophie herauszieht. Baco selbst, wo er von der Lehrmethode handelt, macht die vortreffliche Bemerkung, daß die Wissenschaften nicht besser gelehrt werden können, als wenn man den Lernenden ihre Wurzeln bloßlege. *)

I. Der Atomismus von Hobbes.

Vergegenwärtigen wir uns die baconische Philosophie in der Richtung, die sie gegenüber dem Alter-

*) De augm. scient., Lib. VI, Cap. 2, p. 152.

thum und der Scholastik ergreift, in der Verfassung, die sie jener Richtung gemäß annimmt, so sind folgende Gesichtspunkte die hervorspringenden: die Wissenschaften sämmtlich sollen sich auf die Naturwissenschaft als ihr Fundament zurückführen. Die Naturwissenschaft soll sich auf die reine Erfahrung und diese auf den natürlichen Verstand gründen. Die Naturwissenschaft, hatte Baco gesagt, ist die große Mutter aller Wissenschaften; auf ihrer Grundlage sollen sich nicht blos die physikalischen Disciplinen erneuern, wie Astronomie, Optik, Mechanik, Medicin u. s. f., sondern auch, „was Manchen wundern wird," die humanistischen, wie Moral, Politik, Logik.*) Das war eine Foderung, die Baco unumwunden stellte und nach der Anlage seiner Philosophie stellen mußte: welche er selbst in der Moral nur andeutungsweise, in der Politik nicht erfüllte, von deren Erfüllung er ausdrücklich die Religion ausschloß. Hier ist innerhalb der baconischen Philosophie eine Lücke und deshalb die nächste zu lösende Aufgabe. Ueber die Politik wollte Baco schweigen, und die Religion sollte nach ihm nichts mit der natürlichen Erkenntniß zu thun haben. Formuliren wir die Aufgabe genau, so verlangt sie im weitesten Verstande, daß die moralische Welt naturalistisch erklärt, daß sie näher auf den natürlichen Zustand des Menschen gegründet und daraus hergeleitet werde. Die

---

*) Vgl. Nov. Org., I, 78—80. S. oben Cap. VI, S. 138.

Frage heißt demnach: welches ist der menschliche Naturzustand? Wie folgt aus ihm die moralische Ordnung der Dinge? Um baconisch zu reden: wie folgt aus dem status naturalis des Menschen der status civilis? Diese Aufgabe löst Thomas Hobbes, Bacos unmittelbarer Nachfolger und Schüler. *)

Er löst sie ganz im atomistischen Geiste der baconischen Philosophie. Er wird der Politiker dieses Geistes und haßt aus politischen Gründen die Philosophen des Alterthums noch heftiger, als ihnen Baco aus logischen und physikalischen Gründen widerstrebte. Er wollte aus seinem Staate den Plato und Aristoteles als gemeinschädlich vertilgt wissen, wie Plato aus dem seinigen den Homer. In Hobbes prägt sich die atomistische und nominalistische Denkweise ganz scharf und rücksichtslos aus, und zwar im Hinblick auf die Politik. Alle Gattungsbegriffe gelten ihm als Namen und Worte, und diese lediglich als conventionelle Verkehrsmittel. „Die Verständigen", sagt Hobbes, „brauchen die Worte als Rechenpfennige, die Thoren als wirkliche Münze, deren Bild und Ueberschrift sie verehren, es sei nun dieses Bild Aristoteles, Cicero oder Thomas Aquinas." Denken heißt urtheilen, Urtheile sind Sätze, Sätze bestehen aus Worten, Worte sind Rechenpfennige: darum ist bei Hobbes Denken gleich Rechnen.

*) 1588—1679.

1. Der Staat als absolute Macht.

Hobbes dachte die Natur, also auch den menschlichen Naturzustand rein atomistisch. Aus diesen Principien löste er die Nothwendigkeit eines Naturvertrags, gründete darauf den Staat und ordnete diesem die Moral und Religion unbedingt unter. Er begriff Moral und Religion rein politisch, den Staat selbst erklärte er rein naturalistisch, d. h. aus einem Naturvertrage (leges naturales), der mit Nothwendigkeit aus dem menschlichen Naturzustande folgt. So führt Hobbes, was Baco nicht vermocht oder nicht gewollt hatte, mit dem Staate zugleich die gesammte moralische Welt auf natürliche Gesetze zurück. Der Staat im weltlich-politischen Sinne gilt ihm als der absolute und machtvollkommene Inbegriff alles menschlichen Gemeinwesens, aller öffentlichen Moral und Religion. Darum nennt er diesen Staat „den sterblichen Gott" oder „den großen Leviathan", der die Individuen rücksichtslos verschlingt. Sein Hauptwerk heißt: Leviathan, oder über Inhalt, Form und Macht des kirchlichen und politischen Staates. *) Die Huma-

*) Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis. Englisch 1651, lateinisch, Amsterdam 1670. Die Kürze unserer Darstellung entspricht dem Buche selbst, das seine Weitläufigkeit entschuldigt durch die Rücksicht auf seine befangenen und vorurtheilsvollen Leser. S. Cap. 47, S. 326 (Schluß des Werks).

nität als Inbegriff alles menschlichen Gemeinwesens ist ein Product des Staatsrechts und dieses selbst ein Product des Naturrechts. Darum verneint Hobbes unbedingt den kirchlichen Staat und bejaht ebenso unbedingt die weltliche Staatsmacht als ein absolutes, durch nichts eingeschränktes oder einzuschränkendes Wesen. Unter diesem Gesichtspunkte muß Hobbes jede Religion bekämpfen, die vom Staate unabhängig oder, was noch schlimmer ist, selbst absoluter Staat sein und den politischen sich unterordnen will. Er wird der heftigste Gegner der Puritaner und Independenten auf der einen Seite, des Papstthums, der Hierarchie, der Jesuiten auf der andern; sein Leviathan richtet sich zugleich gegen Cromwell, der soeben mit Hülfe einer entfesselten Religion die königliche Staatsgewalt in England gestürzt hatte, und gegen den Cardinal Bellarmin, dessen Bücher von der Vertheidigung des päpstlichen Rechts Hobbes ausdrücklich widerlegt.

2. Moral und Religion als Product des Staates.

Religion und Moral im eigentlichen Verstande sind nach Hobbes erst durch den Staat möglich, denn sie werden erst durch ihn gemacht. Unter Religion versteht Hobbes den gemeinschaftlichen Glauben an Gott, die gemeinschaftliche Gottesverehrung; unter Moral die gemeinschaftliche Sittenlehre. Erst durch den Charakter der Gemeingültigkeit wird der Glaube

Religion und die moralische Empfindung Sittlichkeit. Ohne menschliche Gemeinschaft gibt es daher selbstverständlich weder Religion, als gemeinschaftliche Gottesverehrung, noch Moral, als gemeinschaftliche Sittenpflicht.

Aber der natürliche Zustand des Menschen schließt jede Gemeinschaft aus. Hier sind die Menschen Naturkräfte, deren jede nur sich zu erhalten und zu vermehren strebt auf Kosten aller übrigen. Ungebunden und atomistisch herrschen hier die rohen Triebe und Begierden, die selbstsüchtigen Affecte und Leidenschaften, die nothwendigerweise den menschlichen Naturzustand in einen Krieg Aller gegen Alle (bellum omnium contra omnes) verwandeln. Die Selbstsucht des Individuums entscheidet allein über den Werth der Dinge und macht deren Begriffe. Das Object der selbstsüchtigen Neigung heißt gut, das der selbsüchtigen Abneigung böse. Ich suche, was mir nützt, und fliehe, was mir schadet. So entscheidet der Eigennutz allein über Gut und Böse: diese Bestimmungen sind relativ nach dem Maße des Individuums, sie sind so verschieden als die Individuen selbst. „Nichts“ sagt Hobbes, „ist an sich gut oder böse, schön oder häßlich.“ Es gibt also keine natürliche Moral. Oder das natürliche Element aller sogenannten Moral ist der menschliche Egoismus. Das ist der bündige Satz, den als Grundthema ihrer Moral die materialistischen Sittenlehrer der englisch-französischen Auf-

klärung, die Mandeville und Helvetius, ausführen. Sie wurzeln in Hobbes.

Der natürliche Mensch ist der selbstsüchtige. Er will nur sich und seine Macht erhalten und eben deshalb vermehren. Er liebt, was diese Macht befördert, und haßt, was dieselbe einschränkt und gefährdet. Er bekämpft und verfolgt, was er haßt. Was er nicht bekämpfen kann, davor fürchtet er sich. Furcht ist ohnmächtiger Haß; sie ist die Flucht statt des Kampfes, sie folgt aus der Unmöglichkeit, den Kampf zu führen und auszuhalten. Darum haßt und bekämpft der natürliche Mensch die erreichbaren Mächte, welche die seinige bedrohen, er fürchtet und flieht die unnahbaren: die übermächtigen Naturgewalten. Hier hört mit der Concurrenz auch der Kampf auf, die große Natur in ihrer Furchtbarkeit entwaffnet den Menschen, und er steht ihr furchtsam und machtlos gegenüber. Er weiß sie nicht zu bekämpfen, warum? Weil er die Ursachen ihrer furchtbaren Erscheinungen nicht kennt. Wüßte er diese, so würde er auf Mittel denken, die gefährlichen Mächte zu besiegen, und an die Stelle der Furcht würde die Erfindung treten. Aber er weiß diese Ursachen nicht; aus dieser Unwissenheit entsteht die Furcht vor unheimlichen, unnahbaren, dämonischen Mächten, aus dieser Furcht entsteht die Religion. Die Religion ist ein Kind der Furcht, welche selbst ein Kind der Unwissenheit ist. Dieser Satz sagt, was die consequente Erfahrungsphilosophie von der

Religion denkt; er bildet das Lieblingsthema der voltairischen Aufklärung, welches namentlich die Materialisten der englisch-französischen Schule mit so viel Genuß wiederholen. Hier fällt die Religionserklärung mit der Religionsverneinung so vollständig zusammen, daß „der gebildeten Welt" nichts übrig bleibt, als die Religion zu verspotten. Wie bei Epikur die Götter in den Zwischenräumen der Welt, so existirt bei Hobbes die Religion in den Zwischenräumen der Physik. Baco hatte die Religion von aller natürlichen Erkenntniß der Dinge ausgeschlossen. Ebendasselbe thut Hobbes. Aber Baco gründete die Religion auf die übernatürliche Offenbarung Gottes, Hobbes auf die natürliche Unwissenheit der Menschen. Diese auf Unwissenheit und blinde Furcht gegründete Religion ist nichts Anderes als Aberglauben. So gilt als Aberglaube die Religion schon in ihrem natürlichen Ursprunge, d. h. es gibt keine natürliche Religion.*)

So verhält es sich nach Hobbes mit Moral und Religion. Das Princip der natürlichen Moral ist der menschliche Eigennutz — das Gegentheil aller Moral! Das Princip der natürlichen Religion ist die abergläubische Furcht — das Gegentheil aller Religion! Beide Sätze hängen genau und folgerichtig zusammen. So Viele aus dem Eigennutz die Moral herleiten

*) Leviathan, Pars I, Cap. 11 u. 12.

wollten, haben die Religion aus der Furcht hergeleitet und umgekehrt.

Mit der Verwandlung des Naturzustandes in den Staat wird aus dem atomistischen Leben der Menschen das gesellige und gemeinschaftliche. Jetzt entscheidet der Staat durch öffentliche Gesetze, was Allen gut und böse ist, er setzt damit den Unterschied fest zwischen gerechten und ungerechten Handlungen, er bestimmt, was von Allen geglaubt, welche Gottheit verehrt werden soll, und in welchen Formen. Also die politische Sanction, das Staatsgesetz allein macht den endgültigen Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Religion und Aberglaube; das Staatsgesetz allein entscheidet das Gemeinnützige und das Gemeinheilige und macht dadurch sowohl Moral als Religion. Gut ist die legale Handlung, böse die illegale; Religion ist die legale Gottesverehrung, die illegale ist Aberglaube. Im Naturzustande war nach Hobbes Alles böse, was mir schadet, Alles Aberglaube, was nicht mein Glaube ist. Dagegen im Staat gilt als Religion nur die Furcht vor solchen unsichtbaren Wesen, die öffentlich durch die Gesetzgebung legitimirt sind, und alles Andere gilt für Aberglaube. Hobbes definirt geradezu den Aberglauben „als die Furcht vor unsichtbaren Wesen, die nicht öffentlich angenommen sind".*) So absolut als der Staat selbst sind

*) Metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint,

auch die Unterschiede von gesetzmäßig und gesetzwidrig, und was darunter fällt: die Unterschiede von Gut und Böse, Religion und Aberglaube. Die Unterscheidung von Legalität und Moralität, auf welche Kant das ganze Gewicht seiner Sittenlehre legte, existirt nicht auf dem Standpunkte von Hobbes, der für den Werth der Handlungen nur einen einzigen Maßstab anerkennt: das öffentliche Gesetz. „Das öffentliche Gesetz ist das einzige Gewissen des Bürgers." Es gibt für Hobbes keine Instanz weder jenseits noch diesseits des Staates, die mächtiger wäre als dieser. Der Staat ist absolut.

3. Der Staat als Product der Natur.

Wie aber folgt dieser absolute Staat aus dem atomistischen Naturzustande? Die Antwort lautet: durch einen naturgesetzlichen Vertrag. So theilt sich die erste Frage in diese beiden: wie folgt aus dem Naturzustande der Naturvertrag in welcher Form? Wie folgt aus dem Naturvertrage der absolute Staat in welcher Verfassung?

Der Naturzustand ist der Krieg Aller gegen Alle, der nothwendig entsteht, weil von Natur die menschlichen Kräfte feindselig gegen einander gespannt

---

sive ab historiis acceptae sint publice, *religio* est; si publice acceptae non sint, *superstitio*. Leviath., I, cap. 6. p. 28.

sind. Aber der Krieg selbst bedroht aufs äußerste jedes Individuum mit dem Verluste von Glück und Leben, er ist Jedem schädlich und also dem Naturgesetz selbst zuwider, wonach jeder Einzelne instinctmäßig sein Lebensglück sucht und den Tod fürchtet. Das Naturgesetz befiehlt: suche Jeder seine Sicherheit; unterlasse also Jeder den Krieg, der aufs äußerste seine Sicherheit gefährdet; d. h. bekämpft euch nicht länger, sondern vertragt euch, Jeder mit Allen, um seines eigenen Besten willen! Zu diesem Zweck müssen alle friedenstörenden Bedingungen aufgegeben werden; diese selbst liegen in dem Naturrechte, welches jedem Einzelnen erlaubt und gebietet, die eigene Macht auf Kosten der Andern zu vermehren. Mithin müssen sich Alle ihrer Naturrechte entäußern, oder was Dasselbe heißt, diese Rechte auf einen Dritten übertragen. Die „renuntiatio" ist zugleich „translatio". Die Rechtsübertragung ist allseitig, weil sie von Jedem gefodert wird; sie ist wechselseitig, weil sich Jeder seines Rechts nur unter der Bedingung begibt, daß es die Andern auch thun: diese wechselseitige Rechtsübertragung bildet den Vertrag*); dieser Vertrag formirt das Staatswesen oder die menschliche Gesellschaft. Er ist durch naturgesetzliche Nothwendigkeit geboten und darum schlechterdings zu erfüllen. Sein Zweck ist die

---

*) Translatio juris mutua *contractus* dicitur. Leviath., Pars I, cap. 15, p. 68.

friedliche und gesicherte Coexistenz der Menschen: alle dazu erfoderlichen Bedingungen sind Naturgebote, deren Inbegriff nach Hobbes „die einzig wahre Sittenlehre" ausmacht.

Das einmal übertragene Recht ist unwiderruflich, also der Gesellschaftsvertrag selbst unumstößlich und unveränderlich. Er ist die Grundlage des Staats; er gilt in der Politik, was die Grundsätze in den Wissenschaften. Einem Grundsatz zu widersprechen ist Unsinn. So ist es Unsinn und Unrecht dazu, den einmal gültigen Vertrag zu widerrufen. Damit es unmöglich sei, ein solches Unrecht zu begehen, muß der Vertrag nicht blos Worte, sondern eine Macht für sich haben, die gebieterisch seine dauernde Anerkennung fodert, im Nothfall erzwingt, seine Aufrechthaltung sichert, im Nothfall vertheidigt. Auf die vertragsmäßige Gesellschaft ist alles Recht und alle Macht der Individuen übergegangen, sie ist der Träger der absoluten Macht oder der höchsten Gewalt, sie bildet den Staat, der alle Rechte und alle Macht in sich vereinigt. Die Staatsgewalt ist in sich einig, untheilbar, uneingeschränkt: sie darf weder getrennt noch beschränkt werden. Dem Staate gegenüber gibt es nur Unterthanen. Er allein herrscht. Er allein ist frei. Die Andern gehorchen, sie müssen thun, was die Gesetze befehlen: „ihre Freiheit", sagt Hobbes, „besteht nur in Dem, was die Gesetze nicht verbieten." Der Staat ist absolut.

In welcher Form existirt dieser so machtvollkommene Staat oder „das Volk“, dessen Unterthan jeder Einzelne ist? Wer ist der Staat? Je nachdem die Staatsgewalt bei Einem oder Mehreren ist, unterscheidet sich die Staatsform als monarchische, aristokratische und demokratische. Aber wie auch die Staatsform sei, die Staatsgewalt ist in allen Fällen absolut und untheilbar. Niemals darf nach Hobbes die gesetzgebende Gewalt von der regierenden und von beiden die richterliche getrennt werden. Alle Gewalten vereinigen sich in derselben Hand. Sie vereinigen sich am besten und natürlichsten in einer einzigen Person. Also ist die absolute Monarchie oder der absolute Staat in der Form der Monarchie nach Hobbes der politische Normalzustand. „Gesellschaft, Gemeinwesen, Volk, Staat, König“ sind nach Hobbes vollkommen gleichbedeutend. Der König ist das Volk; er ist das Ganze, er vereinigt in sich alle bürgerliche Macht: es ist daher logisch unmöglich, daß sich das Volk je gegen den König empöre; der König müßte sich denn gegen sich selbst empören. Hier, in diesem Musterstaate, den Hobbes entwirft, konnte der König mit Ludwig XIV. sagen: der Staat bin ich!

Es folgt von selbst, daß aus dem Gesichtspunkte dieser Staatstheorie Hobbes den politischen Grundsätzen des Alterthums, des Mittelalters und der neuen (modernen) Zeit aufs härteste widerstrebt: den ersten, weil sie republikanisch; den zweiten, weil sie theils

feudalistisch, theils hierarchisch; den dritten, weil sie constitutionell sind. Dem Alterthum gegenüber ist Hobbes absolut-monarchisch; dem Mittelalter gegenüber der entschiedenste Gegner des Lehnswesens, der Adels- und Priesterherrschaft; der neuern Zeit gegenüber ist er Absolutist. Wie sich Baco gegen das aristotelische Organon, so richtet sich Hobbes gegen die aristotelische Politik. Beide werfen auf Aristoteles die Schuld der ärgsten Uebel, die sie kennen: Baco macht ihn verantwortlich für das Elend der Wissenschaften und die akademische Wortweisheit der englischen Universitäten, Hobbes für das Elend des Staats, den Umsturz der bürgerlichen Ordnung durch die Revolution, den englischen Bürgerkrieg und die Hinrichtung Karls I. Er verlangt, daß die republikanischen Schriftsteller der Griechen und Römer in den Schulen monarchischer Staaten nicht sollen gelesen werden, denn sie erzeugen „die Krankheit der Tyrannenschen, welche der Wasserscheu gleich sei". — Die Vertheidiger der Hierarchie, vor Allen die Jesuiten, verfolgen in Hobbes den atheistischen Politiker. Montesquieu und Kant bekämpfen in ihm den absolutistischen. Sie setzen die bürgerliche Freiheit in die Trennung der Staatsgewalten, während Hobbes jede Trennung der Art als staatsgefährlich ansieht und den Bürgern keine andere Freiheit einräumen will, als welche der Monarch nicht verbietet. Jede Lehre von der Einschränkung der monarchischen Gewalt gilt bei Hobbes

für revolutionär. Die königliche Macht soll durch nichts beschränkt sein: ihr gegenüber soll es keine Gewissensmoral, keine Glaubensfreiheit, nicht einmal unantastbare Privatrechte geben. Der König als das verkörperte Gesetz sanctionirt den öffentlichen Glauben. Er ist Staat und Kirche in einer Person. Was diese Kirche vorschreibt, muß ohne Untersuchung, aus blindem Gehorsam geglaubt werden. Wenn es dieser Kirche gefällt, die Bibel zu sanctioniren, so gilt die Bibel als Glaubensnorm ohne alle Einschränkung, ohne irgend ein Bedenken. Von ihr allein hängt es ab, welche Schriften heilig, welche kanonisch sein sollen: von ihr, d. h. von dieser Kirche, welche der Staat, d. h. der König ist. So begreift Hobbes „den christlichen Staat": es ist der König, der den christlichen Glaubensschriften Gesetzeskraft gibt; es ist also das Volk, welches in den christlichen Glaubensschriften, die der König sanctionirt hat, sein religiöses Gesetzbuch anerkennt und befolgt. Der religiöse Glaube bei Hobbes ist einzig und allein politischer Gehorsam, ebenso unbedingt und ebenso kalt und äußerlich wie dieser. Hobbes macht seinem eigenen Unglauben dadurch Luft, daß er den religiösen Glauben in ein Staatsedict, d. h. in einen königlichen Befehl verwandelt: es soll geglaubt werden nicht aus Ueberzeugung, sondern aus Subordination. Mit der Subordination ist es ihm Ernst. Die Innenseite des Glaubens, die eigene Ueberzeugung, macht er tonlos. Wenn er da-

von redet, so unterdrückt er kaum die eigene Glaubenskälte und Indifferenz. Sehr charakteristisch ist, womit Hobbes einmal den Glaubensgehorsam vergleicht; er verwirft jede Vernunftkritik der kanonischen Schriften, denn „die göttlichen Geheimnisse dürfen nicht gekaut, sondern müssen ganz heruntergeschluckt werden, wie die Pillen“!*) Baco vergleicht die Glaubenssätze mit Spielregeln, Hobbes mit Pillen: so leer und im Grunde völlig frivol verhalten sich innerlich Beide zu dem religiösen Glauben, den sie äußerlich unterstützen wollen. Das Wesentliche ist, daß ihn Beide durch die weltliche Politik mediatisiren.

Den directen Gegensatz zu Hobbes unter gleichartigen Voraussetzungen macht J. J. Rousseau in seinem „Contrat social“. Beide stimmen in der Vertragstheorie überein, womit sie den Staat begründen und dem menschlichen Naturzustande ein Ende machen. Beide wollen aus dem status naturalis den status civilis durch einen Vertrag herleiten, der die Individuen in eine Gesellschaft verwandelt. Ueber den menschlichen Naturzustand denken sie nach ähnlichen atomistischen Grundsätzen. Aber Rousseau weicht hier in einer ihm eigenthümlichen Weise von Hobbes ab, sowohl in der nähern Auffassung des menschlichen

*) Mysteria enim, ut *pillulae*, — si deglutiantur integrae, sanant; mansae autem plerumque revomuntur. Leviathan. De civit. christ., XXXII, p. 173.

Naturzustandes als in der nähern Bestimmung der vertragsmäßigen Staatsform. Nach Rousseau nämlich sind die Menschen nicht von Natur Feinde; es gibt daher im Naturzustande keinen Krieg Aller gegen Alle, es gilt daher in diesem Zustande nicht, wie im Kriege, die Macht für Recht, die größte Macht für das größte Recht, oder mit einem Worte: es gilt nach Rousseau nicht das Recht des Stärkern. Darauf allein gründet sich bei Hobbes das Naturrecht der absoluten Monarchie: sie beruht auf einem Vertrage, der das Recht des Stärksten verewigt. Bei Hobbes ist der Vertrag im Grunde einseitig, bei Rousseau dagegen in Wahrheit wechselseitig. Dort entsagen Alle ihren Rechten, die sie dem Einen übertragen, der von jetzt an für immer der einzig Machtvollkommene ist. „Die Menschen", sagt Rousseau, „verschenken sich bei Hobbes umsonst und fliehen aus dem Naturzustande in den Staat, wie die griechischen Helden in die Höhle des Cyklopen."*) Dieser Staat ist nach Hobbes' eigenem Ausdruck der Alles verschlingende Leviathan. Rousseau dagegen will durch seinen Vertrag Alle zu gleichen Rechten und zu gleichen Pflichten verbinden; sein Gesellschaftsvertrag bildet einen Staat, dessen Macht bei dem gesammten Volke ist, das hier nicht in einem Individuum, sondern in allen besteht. Daher entscheidet sich seine Staats-

*) Vgl. Rousseau, Contrat social, Liv. I, chap. 2—6.

form demokratisch. Die gleichberechtigende Staatsform folgt hier aus dem gleichberechtigenden Vertrage, und dieser selbst folgt aus dem rousseauschen Naturzustande. Bei der ähnlichen atomistischen Denkweise, die nothwendig zur politischen Vertragstheorie führt, bildet Rousseau in allen Hauptpunkten den diametralen Gegensatz zu Hobbes: er begreift in entgegengesetzter Weise die Form des Naturzustandes, des Vertrags, des Gemeinwesens. Bei Hobbes ist der Naturzustand ein wildes Chaos streitender Kräfte, bei Rousseau ein Paradies friedlicher und glücklicher Creaturen; dort ist er barbarisch, hier idyllisch. Rousseaus Staat verhält sich zu dem des Hobbes, wie die mütterliche Natur zu dem furchtbaren Leviathan. Wir untersuchen nicht, wie weit die Begriffe Beider von der Wahrheit entfernt sind.

Dieser Differenzpunkt zwischen Hobbes und Rousseau ist bedeutungsvoll und bietet eine weitere Perspective in das Zeitalter der englisch-französischen Aufklärung. Wie sich Rousseau von Hobbes unterscheidet, so widersetzt er sich den französischen Philosophen, die von Hobbes und Locke herkommen. Das ist der mächtige Gegensatz Rousseaus gegen Voltaire, Helvetius, Condillac, Diderot, und vor Allem, wie er sie zu nennen liebt, gegen die Holbachianer, in denen der Materialismus culminirt. Hier entspringt in dem Gebiete der englisch-französischen Aufklärung selbst die gewaltige Gegenströmung. Wie sich Rous-

seau die Natur und den menschlichen Naturzustand vorstellt, so entdeckt er in der Natur die Quelle der Moral und Religion: er findet die Quelle der Moral nicht, wie Hobbes und Helvetius, im Eigennutz, sondern in der Liebe,* die Quelle der Religion nicht, wie Hobbes und Voltaire, in der blinden Furcht, sondern in der andächtigen Bewunderung. In seinen Augen erscheint die Natur nicht als blinder Mechanismus der Kräfte, sondern als ein moralisches, liebevolles Wesen, welches die Menschen, statt zu verfeinden, verbrüdert. Seine Naturanschauung wollte unmittelbar eine moralisch-religiöse sein und darum der herrschenden Aufklärung gegenüber die natürliche Moral und Religion wiederherstellen. Hier verbindet sich Rousseau in einem gewissen Verstande mit der deutschen Aufklärung, die auf Kant zustrebt, oder besser gesagt, diese verband sich mit ihm.

Am nächsten verwandt mit Hobbes ist Spinoza, auf dessen Staatstheorie der englische Philosoph wahrscheinlich unmittelbar einwirkte. Hobbes' Leviathan und Spinozas politischer Tractat stimmen in den Grundsätzen ganz überein; nur in den Consequenzen neigen sich Spinozas Begriffe zur demokratischen, seine Wünsche zur aristokratischen Staatsform, während Hobbes aus Theorie und Neigung die absolut-monarchische wählte. Rücksichtlich der Staatsform macht Spinoza die Mitte zwischen Hobbes und Rousseau. In der Auffassung des menschlichen Naturzustandes steht er

ganz auf Seiten von Hobbes. So wenig als dieser entdeckt Spinoza in der Natur die Quelle der Moral und Religion: er verneint, wie Hobbes, beide aus natürlichen Gründen, während Rousseau beide aus natürlichen Gründen bejahte. Auch das Wesen Gottes begriff Hobbes ähnlich wie Spinoza: es soll ohne alle menschliche Analogie, ohne jeden Anthropomorphismus gedacht, durch keinerlei Schranke determinirt, durch keinen Affect vermenschlicht werden. Der göttliche Wille ist Macht, diese Macht ist schrankenloses Wirken. „Von Gott läßt sich in Wahrheit nur sagen: er ist." *) Wenn wir Baco mit Cartesius zusammenstellen, so können wir füglich Hobbes mit Spinoza vergleichen. Was die baconische Philosophie Spinozistisches hat, das kommt in Hobbes zur deutlichsten Ausprägung. **)

Verglichen mit Baco hat Hobbes gelöst, was dieser in seinem Organon als eine ganz neue, ungewohnte, nothwendige Aufgabe gefodert hatte: er hat Moral und Politik physikalisch begründet. Und zwar löste Hobbes diese baconische Aufgabe so, daß er Moral und Religion der Politik unterwarf und diese auf Naturgesetze zurückführte.

---

*) Leviathan. De civitate, cap. XXXI, p. 170 (sub fin.).

**) Ueber Spinozas Staatslehre und ihr Verhältniß zu Hobbes vgl. meine Gesch. der neuern Philos., Bd. I, Abth. 2, XXI, S. 428 fg.

II. Der Sensualismus von Locke.*)

Die Naturgesetze wollte Baco nur durch Erfahrung erkannt und die Erfahrung durch den natürlichen Verstand gemacht wissen. So stand die Frage offen: was ist der natürliche Verstand? Wie macht er die Erfahrung? Bacos Hauptinteresse ging auf die Frage: wie kommt die Erfahrung zur Erfindung? Diese Untersuchung steht im Vordergrunde seiner Philosophie; ihr widmet sich das Neue Organon. Im Hintergrunde erhebt sich die Frage: wie kommen wir zur Erfahrung? Wie folgt diese aus dem menschlichen Geist? Oder was ist der menschliche Geist, wenn seine Erkenntniß, wie Baco erklärt hat, nur in der Erfahrung besteht? Das ist die Aufgabe, welche John Locke löst in seinem Versuch über den menschlichen Verstand. Locke wurzelt in Baco. So viel ich sehe, haben die Darstellungen Lockes diese seine abhängige Stellung von Baco, diese geschichtliche Wurzel seiner Philosophie, nicht scharf genug erkannt. Er ist Baco gegenüber bei weitem weniger selbständig als Hobbes. Hobbes hat geleistet, was Baco in seinen kühnsten Sätzen verlangte, er ist unter den Philosophen baconischer Abkunft ohne Vergleich

---

*) John Locke 1632—1704. Sein Versuch über den menschlichen Verstand, entworfen 1670, vollendet 1687, erschienen 1689. (Essay concerning human understanding.)

der originellste. Locke hat nur ausgeführt, was Baco überall in seinen Schriften bereits erklärt und formulirt hatte. Hobbes fand in der baconischen Philosophie für seinen Standpunkt nur einen flüchtigen Fingerzeig, Locke für den seinigen die oft wiederholte Vorschrift.

1. Der Geist als tabula rasa.

Baco hatte oft und nachdrücklich erklärt, daß sich der menschliche Verstand, um richtig zu denken, aller vorgefaßten Begriffe vollkommen entschlagen müsse. Er hatte von diesen abzulegenden Begriffen nicht einen ausgenommen. Also gab es nach ihm keinen Begriff, dessen der menschliche Verstand sich nicht entäußern konnte, also gab es keinen festgewurzelten oder dem Geist angeborenen Begriff. Alle Begriffe sollen erst durch Erfahrung gewonnen werden: also gibt es in uns keinen Begriff vor der Erfahrung oder es soll keinen geben; also ist der Geist ohne Erfahrung auch ohne alle Begriffe: er ist vollkommen leer, wie eine tabula rasa. Das folgt, wie mir scheint, aus den baconischen Sätzen durch einen sehr einfachen und evidenten Schluß. Dieser Schlußsatz bildet Lockes Ausgangspunkt.

Auf die Frage: was ist der menschliche Verstand vor der Erfahrung? antwortet Locke: er ist tabula rasa, denn es gibt keine angeborenen Ideen. Genau so hätte Baco dieselbe Frage beantworten müssen,

oder vielmehr so hat er sie wirklich beantwortet. Es ist kaum nöthig, erst durch einen Schluß von Baco auf Lockes Princip zu kommen, man kann dieses Princip in Baco selbst finden, sogar wörtlich. Der Verstand soll alle vorgefaßten Begriffe ablegen, d. h. nach Bacos eigenen Worten, er soll sich alle Begriffe aus dem Kopf schlagen, er soll sich vollkommen rein und leer machen, zurückkehren in seine ursprüngliche, natürliche, kindliche Verfassung. Der ursprüngliche Verstand ist nach Baco der begriffsleere, nicht blos nach dem Sinn, sondern nach dem Buchstaben seiner Worte. Er selbst nennt diesen so gereinigten Verstand „intellectus abrasus", er selbst vergleicht den Geist mit einer Tenne, die gereinigt, geebnet, gefegt werden müsse: in dieser Arbeit besteht die negative Aufgabe seiner Philosophie; das erste Buch seines Organons beschäftigt sich ausdrücklich mit der Herstellung dieser „expurgata, abrasa, aequata mentis arena".*) Was Baco die leere Tenne, das nennt Locke die leere Tafel: es ist derselbe Begriff, es sind im Wesentlichen dieselben Worte. Baco sagt: der menschliche Geist solle sich einer leeren Tafel gleich machen. Locke sagt: der menschliche Geist sei von Natur gleich einer leeren Tafel.**) Er muß es sein,

---

*) Vgl. Nov. Org., Lib. I, Aph. 115, p. 317. Aph. 97, p. 310.

**) Versuch über den menschl. Verstand, Buch II, Cap. 1, §. 2.

wenn Baco nicht Unmögliches fodert. Die Bedingung, welche Baco seiner Philosophie unterlegt, macht Locke zum Princip der seinigen: nämlich die Nichtexistenz angeborener Ideen. Erfahrung ist erworbene Erkenntniß; angeborene Ideen sind nicht erworbene, sondern ursprüngliche oder angestammte Erkenntniß. Die Erfahrungsphilosophie muß also selbstverständlich die angeborenen Ideen verneinen. Das hat sie in Baco gethan und in Locke sehr umständlich wiederholt mit einer Menge von Argumenten.

Indessen leuchtet ein, warum Locke gewöhnlich als der namentliche Gegner der angeborenen Ideen gilt. Daß man Baco weniger kennt, ist nicht der einzige Grund. An Lockes Namen knüpft sich der wichtigste Streit, welchen die neuere Philosophie über die angeborenen Ideen geführt hat. Cartesius und Leibnitz haben sie behauptet; Baco und Locke haben sie verneint. Locke richtete sich gegen Cartesius, Leibnitz gegen Locke. Diese Beiden haben die entgegengesetzten Theorien vertheidigt, welche sie selbst nicht gemacht, sondern aufgenommen haben: Leibnitz die cartesianische, Locke die baconische; sie gelten darum als die hervorspringenden Schildträger für die Doctrin der angeborenen oder nicht angeborenen Ideen. Nur daß im Uebrigen Leibnitz zu Cartesius ein ganz anderes Verhältniß einnimmt, als Locke zu Baco. Gegen Bayle schrieb Leibnitz das populärste und am meisten exoterische seiner Werke, die Theodicee; gegen Locke

das tiefsinnigste und am meisten esoterische, die neuen Versuche über den menschlichen Verstand.*)

Locke widerlegt, indem er Cartesius bestreitet, alle angeborenen Begriffe: die theoretischen sowohl als die praktischen. Es gibt im menschlichen Geiste weder angeborene Denkgesetze noch angeborene Willensgesetze, weder Axiome noch Maximen: also keine natürliche Erkenntniß, keine natürliche Moral, keine natürliche Religion. Locke führt gemäß der baconischen Methode in allen Fällen den widerlegenden Beweis durch die negative Instanz. Er sagt: wenn es angeborene Ideen gäbe, so müßten sie alle Menschen haben; nun aber zeigt die Erfahrung, daß die meisten Menschen von den Axiomen des Widerspruchs und der Identität nichts wissen, daß sie derselben nie in ihrem Leben innewerden, also gibt es keine angeborenen Ideen. Mithin ist der menschliche Geist von Natur leer, und zwar in jeder Rücksicht.

2. Die Entstehung der Erkenntniß.

Daraus folgt, daß alle Bildung und Erfüllung des Geistes, da sie nicht von Natur ist, allmälig entsteht. Aber aus der ursprünglichen Leerheit kann nichts entstehen. Also entsteht die menschliche Bildung allein durch den fortgesetzten Verkehr mit der

*) Nouveaux essais sur l'entendement humain. Vgl. Gesch. der neuern Philos., II, Cap. 11, S. 317, 503 fg.

Welt, unter äußern Einflüssen; sie ist ein Product der Erfahrung und Erziehung, sie ist eine gewordene, da sie eine ursprüngliche nicht ist, und zwar entsteht sie aus Bedingungen, deren Material außer uns liegt. Die Entstehungsweise der menschlichen Erkenntniß ist bei Locke nicht generatio ab ovo, was sie bei Leibnitz sein will, sondern generatio aequivoca. Wie nach dieser physiologischen Theorie die Bedingungen, woraus das Lebendige folgt, selbst nicht lebendig sind, so sind bei Locke die Bedingungen, woraus die Erkenntniß folgt, selbst nicht Erkenntniß. Es gibt keine natürliche Erkenntniß im Sinn einer ursprünglich gegebenen, sondern nur eine natürliche Geschichte der menschlichen Erkenntniß im Sinn der allmälig gewordenen. Diese zu verfolgen, ist die eigentliche Aufgabe der lockeschen Philosophie. Sie beschreibt die Naturgeschichte des menschlichen Verstandes, nachdem sie bewiesen, daß die Natur des Verstandes ohne Geschichte, d. h. ohne Verkehr mit der Welt, ohne Erfahrung und Erziehung, vollkommen leer ist, gleich einer tabula rasa. In diesem Charakter zeigt uns Locke unverkennbar seine Abkunft von Baco, seine Verwandtschaft und Analogie mit Hobbes.

Hobbes lehrt die natürliche Entstehung des Staates, Locke die der Erkenntniß: beide im Sinn der generatio aequivoca. Jener erklärt den Staat aus Bedingungen, die nicht Staat, nicht einmal dem Staat

analog, vielmehr sein Gegentheil sind; dieser erklärt die Erkenntniß aus Bedingungen, die nicht Erkenntniß sind, nicht einmal die Erkenntniß präformiren, sondern sich dazu verhalten, wie das Leere zum Vollen. Hobbes nimmt zu seinem Ausgangspunkt den Naturzustand des Menschen, Locke den Naturzustand des menschlichen Geistes: dieser „status naturalis" ist bei Beiden, dort verglichen mit dem Staat, hier verglichen mit der Erkenntniß, gleich einer „tabula rasa".

3. Die Erkenntniß als Product der Wahrnehmung. Sensation und Reflexion.

Die Elemente aller unserer Erkenntnisse sind Vorstellungen oder Ideen. Es gibt keine angeborenen Ideen, also sind alle Ideen empfangen von außen oder wahrgenommen. Die Wahrnehmung percipirt, was geschieht, entweder in oder außer uns: sie ist äußere oder innere Wahrnehmung oder auch Beides zugleich; jene nennt Locke Sensation, diese Reflexion. Das sind die natürlichen Quellen aller unserer Begriffe, die Kanäle der Wahrnehmung, wodurch die Vorstellungen dem Geiste zugeführt werden. So wird die leere Verstandestafel beschrieben.

Alle unsere Begriffe sind entstanden durch Wahrnehmung, so sind sie einfach; oder sie sind entstanden aus diesen einfachen Begriffen, so sind sie zu-

sammengesetzt (ideae complexae): es gibt also im ganzen Umfange des menschlichen Geistes keinen Begriff, dessen Element nicht eine Wahrnehmung wäre. „Die Seele", sagt Locke, „gleicht einem finstern Gewölbe, das durch einige Ritzen Lichtstrahlen empfängt und die Kraft hat, die empfangenen aufzubewahren." Unsere Erkenntniß entsteht aus zusammengesetzten Begriffen, diese aus einfachen, diese aus Wahrnehmungen. Und die einfachen Begriffe (je nachdem sie aus der Sensation oder aus der Reflexion oder aus beiden zugleich entstehen) unterscheiden sich in Sensations-, Reflexions- und gemeinschaftliche Begriffe. Ebenso unterscheiden sich die einfachen Sensationsbegriffe, je nachdem sie aus einem Sinn allein oder aus mehreren zugleich entspringen. Die Undurchdringlichkeit des Körpers z. B. ist nur dem Gefühl wahrnehmbar: sie ist ein einfacher Sensationsbegriff, der nur aus einem Sinn entspringt. Die Bewegung des Körpers ist eine Ortsveränderung, die Ausdehnung eine bestimmte Raumerfüllung. Der Körper will gefühlt, seine Ortsveränderung und Figur gesehen sein: Bewegung, Ausdehnung, Raum sind einfache Sensationsbegriffe, die aus mehreren Sinnen zugleich (Gefühls- und Gesichtssinn) hervorgehen. Denken und Wollen sind innere Gemüthsbewegungen, also nur durch Reflexion wahrnehmbar, daher einfache Reflexionsbegriffe. Freude und Schmerz sind Gemüthserregungen, bestimmt durch einen äußern Eindruck;

also werden sie durch Reflexion und Sensation zugleich wahrgenommen und sind einfache Begriffe, die aus beiden zugleich entspringen.

Was wir wahrnehmen, ist nie das Wesen der Dinge, sondern nur deren Aeußerungen und Eigenschaften. Da nun alle Erkenntniß Product der Wahrnehmung ist, so muß Locke erklären: es gibt nur eine Erkenntniß von den Eigenschaften, nicht von dem Wesen der Dinge. Hier verneint die Erfahrungsphilosophie, nachdem sie sich zum Sensualismus verengt hat, die Metaphysik und anticipirt in ihrer Weise die negative Summe der kritischen Philosophie. Das ist der Berührungspunkt zwischen Locke und Kant, die Differenz zwischen Locke und Baco, der die Metaphysik noch hatte bestehen lassen. Die Metaphysik will die Erkenntniß von der Substanz der Dinge sein. Die Substanz ist der metaphysische Grundbegriff. Was ist die Substanz? Kein angeborener oder ursprünglicher Begriff, denn es gibt deren keine, auch kein einfacher, denn die Substanz, als Ding an sich, wird nicht wahrgenommen: also ist dieser Begriff zusammengesetzt aus einfachen Begriffen, d. h. ein Machwerk unsers Verstandes, ein bloßes Nominal-, kein Realwesen. Das objective Etwas, welches mit dem Worte Substanz bezeichnet wird, bleibt dunkel: es ist das unbekannte und unerkennbare Wesen der Dinge. Die Substanz der Geister, der Körper, Gottes kennen wir nicht, oder um die locke-

schen Resultate in kantische Ausdrücke zu fassen: es gibt keine rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie.*)

Indessen war Locke weder kritisch noch streng genug, um sich jeder nähern Aussage über die verborgene Substanz der Dinge zu enthalten. In der Psychologie wird er nahezu ein Materialist, in der Theologie ein Deist. Er legt dort den Keim der materialistischen Seelenlehre, den die französische Philosophie aufnimmt; er bildet hier den baconischen Deismus fort und eröffnet die Reihe der englischen Deisten. Es war consequent, daß Locke die Immaterialität der Seele bezweifelte und die Seele selbst mit einem bedeutungsvollen „vielleicht" für materiell erklärte.**) Denn er dachte sich den menschlichen Geist als eine leere Tafel, die von außen beschrieben wird, also im Grunde als ein impressionables Ding, welches die körperliche Natur anzieht. Darüber entstand sein Streit mit dem Bischof Stillingfleet, der Lockes Seelenlehre als eine grobe Ketzerei angriff; um dieses Punktes willen wurde Locke von entgegengesetzten Seiten für einen ausgemachten Materialisten erklärt: von Stillingfleet und von Voltaire.***) Diese psychologische Hypothese Lockes

*) Versuch über den menschl. Verstand, I, Cap. 23, §. 1—6.

**) Versuch über den menschl. Verstand, IV, Cap. 3, §. 6.

***) Voltaire, Lettre sur M. Locke. (Lettr. philos.)

war im augenscheinlichen Widerspruch mit seinen deistischen Grundsätzen. In der Theologie stützte sich Locke auf denselben Punkt, den er in der Psychologie bezweifelte: er gründete seinen Beweis vom Dasein Gottes auf die denkende, d. h. geistige Natur der menschlichen Seele. Der bündige Beweis hieß: es gibt Geister, also muß es (als deren Ursache) einen ewigen Geist geben, da aus dem Geistlosen niemals das Geistige, aus dem Nichtdenkenden niemals denkende Wesen hervorgehen können. Entweder, so schloß Locke sehr scharfsinnig, gibt es überhaupt kein denkendes Wesen, oder es existirt von Ewigkeit her.*) Aus diesem Schluß bildete Locke eine rationelle Theologie, einen Vernunftglauben, welchen die positive Offenbarung zwar übersteigen, dem sie aber nicht widersprechen sollte. Er verneinte die Glaubwürdigkeit des Vernunftwidrigen, die Geltung der Offenbarung gegen die Evidenz der Vernunft, und verwarf in dieser Rücksicht den Satz Tertullians, welchen Baco bekräftigt hatte.**)

Strenggenommen mußte Locke bei der Behauptung bleiben: es gibt keine Erkenntniß vom Wesen der Dinge, alle derartige Metaphysik ist leere Wortweisheit; es gibt nur eine Erkenntniß von den Beschaffenheiten der Dinge, sowohl unserer selbst als der

*) Versuch über den menschl. Verstand, IV, Cap. 10, §. 1—12.
**) Ebendaselbst Cap. 17, §. 23 u. 24, und Cap. 18.

Körper außer uns. Ist diese Erkenntniß objectiv oder nicht? Mit andern Worten: gibt es unter den erkennbaren Eigenschaften solche, die den Dingen zukommen auch ohne unsere Wahrnehmung? Die objectiven Beschaffenheiten gehören den Dingen an sich, die andern gehören nur den wahrgenommenen Dingen, sie sind relativ, d. h. sie sind die Beschaffenheiten der Dinge in Beziehung auf uns. Jene nennt Locke primär, diese secundär (qualitates primariae und secundariae). Die Frage heißt demnach: gibt es primäre Eigenschaften?

Es ist gewiß, daß in uns selbst Vorstellungen und Willensregungen sind, ohne daß wir sie wahrnehmen. Denken und Wollen sind daher primäre Eigenschaften der menschlichen Seele. Es ist gewiß, daß den Körpern einige ihrer Beschaffenheiten nur durch unsere Wahrnehmungen zukommen. Sie sind an sich weder sauer noch süß, sie werden es erst, indem wir sie schmecken; sie sind an sich weder wohl- noch übelriechend, sie werden es erst durch unsern Geruch. Diese Eigenschaften sind, wie die Töne und Farben, secundäre Qualitäten. Aber was wir körperlich fühlen, das existirt nicht blos in unserm Gefühl; was wir fühlen und sehen, existirt nicht blos in unserer Wahrnehmung: das sind objective Wahrnehmungen, denen wirkliche Beschaffenheiten der Körper außer uns entsprechen. Solche primäre Qualitäten sind daher Undurchdringlichkeit (Solidität) und Aus-

dehnung, Figur und Beweglichkeit. Alle secundären Beschaffenheiten müssen nach Locke aus diesen primären erklärt werden, d. h. aus der Gestalt, Zahl und Bewegung der feinen Körpertheilchen. Locke wollte also alle Eigenschaften der Körper mathematisch und mechanisch erklärt wissen. So erklärte sie Newton. Hier zeigt sich auf das deutlichste Lockes atomistische Denkweise, und aus dieser erklärt sich schließlich seine Theorie der primären Eigenschaften. Er ließ den Körpern keine andern Grundbeschaffenheiten, als welche den Atomen zukommen, nämlich Solidität, Ausdehnung und Beweglichkeit; er konnte deshalb der Physik keine andere Erklärungsweise einräumen als die mathematische und mechanische. Erklären heißt begründen oder den natürlichen Causalzusammenhang der Erscheinungen erkennen. Die Substanz gilt bei Locke als Allgemeinbegriff, Nominalwesen, Wort; die Causalität dagegen als reales Verhältniß. *)

Verglichen mit Baco hat Locke die Erfahrung psychologisch erklärt, und zwar gemäß den baconischen Grundsätzen aus der sinnlichen Wahrnehmung. Er hat die baconischen Grundsätze gegen die cartesianischen vertheidigt und die Erfahrungsphilosophie in dem bestimmtern und engern Charakter der Sensualphilosophie ausgeprägt. Das Empirische setzte Locke gleich dem Sinnlichen und machte dieses zum begren-

*) Versuch, II, 21, §. 73—23, §. 2. Cap. 26, §. 1. Vgl. III, 6, §. 2 u. 3.

zenden Kriterium des menschlichen Wissens. Der Verstand begreift nur das Sinnliche. Was nicht sinnlich erfahren werden kann, kann überhaupt nicht gewußt werden: die sinnliche Wahrnehmung ist die Wurzel, und die sinnlichen Dinge sind die einzigen Objecte aller menschlichen Erkenntniß. Von den Dingen selbst können nur die Beschaffenheiten, nicht ihre Substanz erkannt werden; von diesen Beschaffenheiten sind nur einige objectiver Natur und zum Wesen der Dinge gehörig. Nachdem also Locke die Erfahrung unter dem sensualistischen Gesichtspunkt erklärt und begrenzt hat, findet sich die menschliche Erkenntniß zurückgeführt auf einen sehr geringen Rest objectiver Bestandtheile. Als erkennbar Objectives gelten nur noch die primären Beschaffenheiten der Körper und der Causalnexus der Erscheinungen. Alles Andere ist entweder unerkennbar, wie das Wesen der Dinge, oder nur menschlich-sinnliche Wahrnehmung, wie die secundären Beschaffenheiten der Körper. So steht die präcise Summe der lockeschen Philosophie. Es fragt sich, ob der streng sensualistische Gesichtspunkt diesen letzten Rest objectiver Bestandtheile im menschlichen Wissen auf die Dauer festhalten kann, oder bei näherer Prüfung auch diese beiden Stücke, eines nach dem andern, aufgeben muß? Es fragt sich erstens, ob die primären Beschaffenheiten der Körper wirklich objectiv sind, unabhängig von unserer Wahrnehmung? Wenn sie es nicht sind, so gibt es nur secundäre Beschaf-

fenheiten, d. h. menschlich-sinnliche Wahrnehmungen, so erkennen wir nicht die Dinge außer uns, sondern nur unsere Eindrücke, so ist alle menschliche Erkenntniß durchgängig subjectiv oder nichts als empirische Selbsterkenntniß. Es fragt sich zweitens, ob die Causalität ein sachliches Verhältniß ist außerhalb unserer Wahrnehmung und von dieser unabhängig? Wenn sie es nicht ist, so löst sich hiermit der letzte nothwendige und objective Zusammenhang auf, welcher die menschlichen Vorstellungen zur Erkenntniß verknüpft, so fällt mit dieser Copula der letzte Haltpunkt unsers Wissens: die Erfahrung verwandelt sich in zufällige Wahrnehmung und demgemäß die Erfahrungsphilosophie in Skepticismus. Zu diesen Entscheidungen kommt die englische Philosophie, indem sie den sensualistischen Gesichtspunkt folgerichtig weiterbildet: sie thut den ersten Schritt in dem Irländer George Berkeley, den zweiten und letzten in dem Schotten David Hume. Berkeley verwandelt das erfahrungsmäßige Wissen in menschlich-empirische Selbsterkenntniß, Hume in Erfahrungsglauben. Wie Hobbes Mitte und Uebergang zwischen Baco und Locke, so bildet Berkeley Mitte und Uebergang zwischen Locke und Hume. So betheiligen sich die drei Nationen, welche das britannische Universalreich vereinigt, an der Geschichte der empirischen Philosophie; jede entscheidet durch ihren Repräsentanten einen Wendepunkt dieser Geschichte, die vom Empirismus, der sich in

England begründet und entwickelt, zum **Skepticismus** fortschreitet, der sich in Irland vorbereitet und in Schottland erfüllt. Wir haben gezeigt, daß Hobbes und Locke consequente Baconianer waren; es wird sich zeigen, daß Berkeley nichts ist und sein will als der consequente Locke, daß Hume nichts ist und sein will als der consequente Berkeley. Die drei englischen Philosophen sind die Zeitgenossen der großen nationalgeschichtlichen Epochen, welche das neuere England erlebt hat. **Baco**, der Begründer des Empirismus, zugleich der unmittelbare Nachkomme der Reformation, beginnt seine Laufbahn mit der Einsetzung des Hauses Stuart und der Gründung des Universalreichs unter Jakob I.; **Hobbes** erlebt die erste Entthronung der Stuarts, die Republik unter Cromwell und die Restauration unter Karl II. *); **Lockes** Epoche ist bezeichnet durch die zweite Entthronung der Stuarts und die Einsetzung des Hauses Oranien; sein Versuch über den menschlichen Verstand fällt gerade in den Zeitpunkt der englischen Revolution, gerade ein Jahrhundert früher als die französische Revolution.

III. Die französische Aufklärung.

Wie Hobbes und Locke in Baco, so wurzelt in Locke die **französische Philosophie** des achtzehnten

*) Sein **Leviathan** will der entsprechende Ausdruck der englischen Absolutie sein. Vgl. Cap. 41.

Jahrhunderts: sie verhält sich zur englischen, wie eine Colonie zum Mutterlande. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diese Colonie näher zu untersuchen und die Standpunkte der französischen Aufklärung im Einzelnen zu verfolgen. Lockes Propagandist ist Voltaire, der die baconische Denkweise nach Frankreich verpflanzt und an die Stelle der cartesianischen setzt, die vor ihm schon Pierre Bayle skeptisch aufgelöst hatte. Einer der glücklichsten und einflußreichsten Schriftsteller, welche die Welt je gehabt hat, war Voltaire zugleich einer der beschränktesten Schüler der lockeschen Philosophie, welche selbst nicht eben weite Aussichten hatte. *) Niemals war so viel Geistesreichthum mit so viel Gedankenarmuth verbunden. Niemals hat die Aufklärung so schnell und spielend ihre Eroberungen so weit ausgebreitet. „Die Welt wunderte sich", sagt ein ernster Geschichtsforscher, „wie sie durch diesen Mann innerhalb dreißig Jahren so klug geworden sei." **) Voltaire sah und beurtheilte Alles durch Locke, so sehr, daß er sogar seine dramatischen Figuren mit dieser Philosophie ansteckte und selbst die Heldin seines „christlichen Trauerspiels", seine Zaire reden ließ, als ob sie den Versuch über den menschlichen Verstand studirt hätte: sie spricht von den leeren Tafeln

*) Voltaire, Traité de métaphysique. Le philosophe ignorant. Oeuvres compl., Tom. XL.

**) Spittlers Gesch. der christl. Kirche, Bd. II, S. 431.

des Geistes, die beschrieben werden durch die Einflüsse der Welt und der Erziehung! Alle Widersprüche seines philosophischen Meisters hatte dieser sehr empfängliche Schüler und wußte sie durch sein Talent leicht und gefällig zu machen. Er verwandelte die englische Philosophie in eine französische Mode und nahm ihr Alles, was zu gediegen oder zu schwer war, um Mode zu werden. Wie Locke war auch Voltaire, nur in weniger ernster und untersuchender Weise, ein Deist, der im Grunde materialistisch und skeptisch dachte. Der Deismus gab ihm Gelegenheit zu beredten Ergießungen; der Materialismus erlaubte ihm, den bon sens mit dem esprit fort in Einem zu zeigen, und das skeptische Gerede erschien im Munde eines Voltaire wie kritischer Scharfsinn. Lockes systematischer Fortbildner ist Condillac, dem die Encyklopädisten folgen und der in seiner Analyse der menschlichen Erkenntniß den Sensualismus vollendet.*) Denn er erklärt alles menschliche Wissen allein aus Sensationen. Er läßt nur eine Consequenz noch übrig: den Materialimus in nackter Gestalt. Die Holbachianer bilden ihn aus, diesen nackten Materialismus, in Lamettrie und dem Système de la nature.**) Die Geschichte der baconischen Philosophie von Locke an strebt

*) Bonnot de Condillac 1715—80. Essais sur l'origine des connaisances humaines, 1746. Traité des sensations, 1754.

**) Système de la nature, London 1770.

in England auf den Skepticismus zu, den sie in Hume erreicht, in Frankreich auf den Materialismus, dessen leichtes Gewicht durch die leichten Talente erfüllt wird, deren weitläufige Arrièregarde sich bis auf unsere Tage erstreckt und, wie es scheint, in Deutschland endet. Je geringer die Denkkraft ist, welche ein philosophischer Standpunkt fodert, um so größer ist natürlich die Ausbreitung, die er gewinnt.

IV. Der sogenannte Idealismus von Berkeley.*)

Die Erscheinung Berkeleys unter den englischen Philosophen wird selten richtig verstanden. Die Meisten sind so überrascht, mitten unter den ausgeprägten Realisten einen, wie es scheint, übertriebenen Idealisten zu finden, daß sie sich versucht fühlen, dem letztern eine ganz andere philosophische Stellung anzuweisen, als welche derselbe geschichtlich einnimmt. Einen Misgriff der Art begeht ein bedeutender Geschichtschreiber der neuern Philosophie, wenn er Berkeley aus der Reihe der englischen Philosophen in die der deutschen versetzt und ihn mit Leibniz so zusammen-

---

*) George Berkeley, Bischof von Cloyne, 1684—1754. Theorie des Sehens, 1701. Tractat, betr. die Grundsätze der menschlichen Erkenntniß, 1710. Drei Gespräche zwischen Hylas und Philonous, 1713. [Theory of vision. A treatise conc. the principles of human knowledge. Three dialogues between Hylas and Philonous.]

stellt, als ob er dessen Vollendung wäre. Berkeley ist nicht der consequente Leibniz, sondern der consequente Locke. Mit Leibniz hat er keinen historischen Berührungspunkt; er beruht auf Locke, wie Hume auf ihm. Zwischen Locke und Hume bestimmt sich Berkeleys geschichtliche und philosophische Stellung als das transitorische Vermittelungsglied. Man hat gesagt, daß sowohl Berkeley als Leibniz Locke bekämpfen, und aus diesem gemeinschaftlichen Gegensatze hat man die logische Gleichstellung Beider herleiten wollen; aber wenn zwei Größen einer dritten entgegengesetzt sind, so folgt daraus noch nicht ihre Gleichheit. Sind nicht Locke und Leibniz Beide Gegner des Cartesius und zugleich einander entgegengesetzt in demselben Object, das sie in Cartesius bekämpfen, nämlich in der Lehre vom Geist? Und Leibniz ist von Berkeley ebenso weit entfernt als von Locke: er widerspricht den lockeschen Grundsätzen, welche Berkeley theilt, der nur in den Folgesätzen mit Locke nicht übereinstimmt. Es scheint, daß hier der Name den Irrthum verschuldet hat. Der Name „Idealismus", welchen die berkeleysche Philosophie führt, hat Viele verleitet, den Philosophen selbst zu einer ganz andern Familie zu rechnen, als wozu er gehört. Die Einen wollen ihn mit Kant, die Andern mit Leibniz verwandt machen.*) Beides ist unrichtig.

*) Erste Recension der Kritik der reinen Vernunft von Garve. Gött. gel. Anz. 1782. Erdmanns Gesch. der neuern Philos., II, 2, S. 173 fg.

Versteht man unter Idealismus eine Richtung, welche der sensualistischen widerstrebt, so paßt kein Ausdruck weniger auf Berkeleys Philosophie: sie ist mit Locke verglichen nicht weniger, sondern mehr sensualistisch. Locke war in Berkeleys Augen nicht Sensualist genug. Er war es in seinen Grundsätzen, nicht in seinen Folgesätzen: das ist der Widerspruch, den Berkeley hervorhebt und auflöst. Locke hatte den Grundsatz, daß alle Erkenntniß sinnliche Wahrnehmung sein müsse, und doch redete er von Dingen, als Objecten der Erkenntniß, die niemals wahrgenommen werden können, wie die materiellen Substanzen oder die Körper im Allgemeinen. Er hatte den nominalistischen Grundsatz, daß die Allgemeinheiten Worte seien und nicht Dinge; dennoch anerkannte Locke in den Körpern gewisse primäre Eigenschaften, wie Ausdehnung, Bewegung, Solidität. Ist materielle Substanz oder Körper nicht ein abstracter Begriff, nicht eine leere Allgemeinheit? Sind Ausdehnung, Bewegung, Solidität nicht allgemeine, abstracte Begriffe, von denen Locke nach seinen eigenen Grundsätzen hätte erklären sollen, sie seien Worte und nicht Dinge, nicht objective Beschaffenheiten, nicht wirkliche, wahrnehmbare Existenzen? Aber er sagte das Gegentheil: er war, in seinem eigenen Verstande genommen, zu wenig Sensualist, zu wenig Nominalist. Nichtsinnliches gilt ihm für wahrnehmbar, Allgemeines gilt ihm für wirklich.

1. Die Dinge als Wahrnehmungen.

Auf diesen Punkt richtet Berkeley seinen ganzen Scharfsinn, seine ganze nominalistisch geschulte Aufmerksamkeit. Es gibt nicht Dinge oder Körper im Allgemeinen, sondern nur einzelne, sinnlich wahrnehmbare Dinge; es gibt so wenig allgemeine Körper als allgemeine Dreiecke; das existirende Dreieck ist allemal ein bestimmtes: entweder ist es recht- oder spitz- oder stumpfwinkelig. Ebenso wenig gibt es allgemeine Ausdehnung, Bewegung, Solidität, sondern jede denkbare Ausdehnung ist bestimmt als groß oder klein, jede Bewegung als geschwind oder langsam, jede körperliche Undurchdringlichkeit als hart oder weich. Aber alle Größenunterschiede sowohl der Ausdehnung als der Bewegung sind offenbar relative Bestimmungen; je nachdem ich meinen Gesichtspunkt verändere oder mein Auge durch das Instrument schärfe, erscheinen mir die Dinge größer oder kleiner. Also sind Größe und Kleinheit menschliche Gesichtserscheinungen, wie Licht, Figur, Farbe; sie existiren nur in meiner Wahrnehmung, und da jede denkbare Ausdehnung eine bestimmte Größe hat, ohne welche sie überhaupt nicht existirt, so ist die Ausdehnung selbst keine objective Beschaffenheit der Dinge an sich, sondern lediglich meine Wahrnehmung. Dasselbe gilt von der Bewegung, Dasselbe von der Solidität: sie ist entweder hart oder weich, aber Härte und Weichheit

sind lediglich menschliche Gefühlserscheinungen und existiren so wenig außer unserer fühlenden Wahrnehmung, als die Töne außer unserm Ohr, die Farben außer unserm Auge, Süßigkeit und Säure außer unserm Geschmack. Was also Locke primäre Eigenschaften genannt hatte, existirt nicht. Es gibt also, um in Lockes Sprache zu reden, nur secundäre Qualitäten.*) Oder alle wahrnehmbaren Beschaffenheiten der Dinge sind secundär, d. h. sie existiren nicht außer, sondern in uns. Wenn aber alles Wahrnehmbare in uns existirt, was ist außer uns? Die Dinge! lautet die Antwort. Aber es gibt keine Dinge im Allgemeinen, sondern nur einzelne sinnliche Dinge. Was sind die sinnlichen Dinge, wenn ich alles Sinnliche oder Wahrnehmbare davon abziehe? Was ein eiserner Ring ist, wenn ich das Eisen wegnehme: er ist nichts. Das sind die Dinge, wenn ich die menschliche Wahrnehmung davon abziehe. Unwahrnehmbare Dinge sind Undinge. Ein solches Unding, ein solches Nichts sind die Körper und die Materie im Allgemeinen, ob ich sie nun als das Original meiner Wahrnehmungen, als deren Ursache, als deren Werkzeug oder wie sonst betrachte. Nach Abzug aller sinnlichen Qualitäten, nach Abzug aller menschlichen Wahrnehmungen ist die Materie gleich nichts.**) Nicht wahr-

---

*) S. Erstes Gespräch zwischen Hylas und Philonous.
**) Zweites Gespräch.

nehmbare Dinge sind nicht hörbare Töne, nicht sichtbare Farben, d. h. Unmöglichkeiten. Wahrnehmbare Dinge sind nichts als sinnliche Wahrnehmungen, wie die Farben nichts sind als Gesichtserscheinungen. So kommt Berkeley durch seine nominalistische Kritik der lockeschen Philosophie zu dem Satz: es gibt nur sinnliche Wahrnehmungen, d. h. „es gibt nur wahrnehmende und wahrgenommene (wahrnehmbare) Wesen". *) Das wahrnehmende Wesen nennt er mit Locke Geist, das wahrgenommene Object nennt er mit Locke Vorstellung oder Idee. Und in diesem Sinn erklärt Berkeley: es gibt nur Geister und Ideen. Diesen Satz nennt man „berkeleyschen Idealismus": er ist in Wahrheit durchgeführter lockescher Sensualismus, durchgeführter baconischer Nominalismus. Er ist das beabsichtigte Gegentheil aller idealistischen Philosophie nach platonischem Vorbilde. Diese verwandelt die Dinge in Ideen. Dagegen Berkeley läßt seinen Philonous mit Recht erklären: „Ich verwandle die Dinge nicht in Ideen, sondern die Ideen in Dinge." **) Dinge sind bei Berkeley immer sinnliche Dinge, und diese sind so viel als sinnliche Eindrücke oder Wahrnehmungen. Bisweilen sagt er geradezu: Ideen oder sinnliche Eindrücke. So belehrt Philonous seinen materialistischen Unterreder: „ich

*) Drittes Gespräch.
**) Ebendaselbst.

sehe diese Kirsche da, ich fühle und schmecke sie, ich bin überzeugt, daß sich ein Nichts weder sehen, noch schmecken, noch fühlen läßt: sie ist also wirklich. Nehmen Sie weg die Empfindungen von Weichheit, Nässe, Röthe, Säure mit Süßigkeit vermischt, und Sie nehmen die Kirsche weg, denn sie ist kein von diesen Empfindungen verschiedenes Wesen. Eine Kirsche, sage ich, ist nichts Anderes als eine Zusammensetzung von sinnlichen Eindrücken oder von Ideen, die wir durch unsere verschiedenen Sinne wahrnehmen.*) Warum aber nennt Berkeley die Dinge Ideen, da er sie doch im sensualistischen Verstande auffaßt? Um klar zu machen, daß die Dinge Thatsachen in uns, nicht außer uns sind. Wahrnehmungen sind nur in uns und nur durch die Natur wahrnehmender Wesen möglich. Was aber sind Thatsachen nach Abzug ihrer wahrnehmbaren Qualitäten? Sie sind nichts. Also sind und bestehen sie nur in uns, d. h. sie existiren, wie die Wahrnehmung selbst, nur in wahrnehmenden Wesen. Wahrgenommen werden heißt bei Berkeley existiren. Als Nominalist sagt Berkeley: es existirt nichts Unwahrnehmbares (Allgemeines); als Sensualist: es existirt nichts Wahrnehmbares außer der Wahrnehmung, nichts Sinnliches außer den Sinnen; und daß keine Wahrnehmung existirt außer wahrnehmenden Wesen, ver-

*) Drittes Gespräch.

steht sich von selbst. Aus dem nominalistischen Grundsatz folgt einfach Berkeleys sogenannter Idealismus: wenn es nichts Unwahrnehmbares gibt, so gibt es nur Wahrnehmbares, d. h. nur wahrnehmbare Objecte und wahrnehmende Subjecte. Jene sind Ideen, diese Geister: daher der Satz, es gibt nur Ideen und Geister. An dem natürlichen Thatbestande der menschlichen Erkenntniß soll damit gar nichts geändert sein. Berkeley weiß sich vollkommen einverstanden mit der gewöhnlichen Betrachtungsweise der Dinge, die er bekräftigt. Nur was sie Dinge nennt, will er Ideen nennen oder Dinge in uns, die darum ebenso wirklich und wohlbegründet sind, als der gedankenlose Mensch wähnt, daß die Natur außer uns sei.

2. Die Wahrnehmungen als Dinge.

Wir empfinden nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Abbilder in uns, wir empfinden nur unsere Eindrücke: das ist ein Satz, den Berkeley nicht erst zu beweisen braucht, weil er bei Jedermann feststeht. Aber die Meisten glauben, daß hinter diesen Eindrücken die wirklichen Dinge existiren, daß diese gleichsam die Originale sind, die sich in unsern Sinnen abbilden und spiegeln. Diese Meinung will Berkeley zerstören: den Glauben an die Originaldinge außer uns. Ihre vermeintlichen Abbilder sind die sinnlichen Eindrücke, unsere Wahrnehmungen. Jetzt ziehe man doch von irgend einem Dinge diese Eindrücke ab, diese unsere

Wahrnehmungen, was bleibt übrig? Nichts! Was also ist das vermeintliche Originalding? Nichts und wieder nichts! Was also ist das vermeintliche Abbild? Es ist das Original selbst; unsere Wahrnehmungen sind die wirklichen Dinge; darum sagt Berkeley: ich verwandle die Ideen (Wahrnehmungen) in Dinge. An der Natur der Dinge verändert er augenscheinlich gar nichts, er berichtigt nur unsere Ansicht davon. Was ihr Alle, so könnte Berkeley sagen, für Bilder haltet, das sind die wirklichen Dinge; was ihr für die wirklichen Dinge haltet, das ist nichts! Auf diesen Punkt allein beziehen sich alle seine Erklärungen, alle seine Beweise. Der Beweis ist sehr einfach, daß die vermeintlichen Bilder die Dinge, die vermeintlichen Originale nichts sind. Wenn ich von den Dingen ihre wahrnehmbaren und wahrgenommenen Eigenschaften, d. h. unsere Eindrücke wegnehme, so wird jedes ohne Ausnahme gleich nichts. Und doch müßten sie bleiben, was sie sind, wenn die abgezogenen Eindrücke nur ihre Abbilder wären.

Unsere Wahrnehmungen sind die Dinge: das ist die schärfste und bündigste Formel für Berkeleys Standpunkt. Wären sie nur die Bilder der Dinge, so würde daraus nothwendig folgen, daß unsere Erkenntniß trügerisch und nichtig sei, daß wir nur den Schein der Dinge erkennen, nicht diese selbst. Der Glaube an Originaldinge außer uns erzeugt folgerichtig den Skepticismus. Darum will Berkeley

an dieser Stelle den Grund des Skepticismus zerstört haben; er richtete seine Gespräche gegen die Skeptiker und wußte nicht, daß er selbst in seinem Standpunkt den Keim eines Skepticismus nährte, den ein scharfsinniger Kopf nach ihm entwickelte.

Auf die gewöhnlichen Widerlegungen ist Berkeley gefaßt und schlägt sie geschickt. Wenn unsere Wahrnehmungen die wirklichen Dinge selbst sind, so kann man einwenden: also bewegt sich die Sonne wirklich um die Erde, also ist der Stock im Wasser wirklich gebrochen, und tausend ähnliche Dinge. Darauf entgegnet Berkeley: allerdings ist die Sonnenbewegung eine wirkliche Wahrnehmung, sie ist eine wohlbegründete Erscheinung im Auge des Planetenbewohners. Aber wer heißt daraus folgern, daß dieselbe Erscheinung auch unter einem andern Gesichtspunkte, entfernt von der Erde, wahrgenommen wird? Unrichtig, unbegründet ist in diesem Falle nur, was man aus der Wahrnehmung folgert, nicht diese selbst.

3. Gott als Urheber der Wahrnehmungen.

Wenn aber so unsere Wahrnehmungen oder Ideen die Dinge selbst sind, so scheint die Natur sich in bloße Gebilde des menschlichen Geistes zu verflüchtigen und ihre Festigkeit zu verlieren. Wie unterscheiden sich dann diese Ideen von den bloßen Ideen, die Dinge von den Einfällen, die gesetzmäßige Ordnung der Natur von dem Spielwerk der menschlichen Phan-

taſie? Wo iſt der Unterſchied zwiſchen Wirklichkeit und Schein? Unſere Einfälle, welche bloße Ideen ſind, machen wir ſelbſt; die Wahrnehmungen oder Dinge, welche wahre Ideen ſind, machen wir nicht: ſie ſind uns gegeben als Thatſachen, ſie ſind Data, deren Urſache nicht wir ſelbſt, nicht Dinge außer uns ſind, deren Urſache alſo keine andere ſein kann als Gott. Wie der Glaube an die Originaldinge außer uns zum Skepticismus führt, ſo führt die Ueberzeugung, daß die Wahrnehmungen oder die Ideen die wirklichen Dinge ſind, zu Gott und damit zur Religion. So will Berkeley die Religion begründet haben, indem er den Grund des Skepticismus zerſtörte; er richtete ſeine Geſpräche zugleich gegen die Skeptiker und gegen die Atheiſten. Kurz geſagt: Berkeley bejaht die ſinnlich wahrnehmende Erkenntniß und erklärt ſie in letzter Inſtanz aus Gott, da er ſie aus den Dingen oder materiellen Weſen, die er verneint, nicht erklären kann. In dieſer Rückſicht hat Berkeley eine gewiſſe Verwandtſchaft mit Malebranche, und er könnte mit ihm verglichen werden, wollten wir Locke mit Carteſius vergleichen. Aber in der Hauptſache ſind ſie einander entgegengeſetzt, Berkeley verneint im Princip, was Malebranche im Princip behauptet: die Materie als ein Weſen außer dem Geiſte. Das war zwiſchen Beiden die Differenz, welche jede Verſtändigung ausſchloß. Man erzählt, daß ein mündlicher Streit mit Berkeley, der Malebranche auf ſeinem

Sterbelager besuchte, den Tod des Letztern beschleunigt habe.

Wir haben in Locke den doppelten Widerspruch bemerkt, daß er die Metaphysik oder Ontologie als die Lehre vom Wesen der Dinge verneinte und doch über die Substanz der Seele, der Körper, Gottes gewisse Entscheidungen fällte (wenn auch nicht ohne Bedenken); daß er auf der einen Seite die Existenz des menschlichen Geistes bezweifelte, auf der andern die Existenz Gottes behauptete und aus der Thatsache des menschlichen Geistes bewies. So verknüpften sich in Locke auf eine widersprechende Weise Deismus und Materialismus. Berkeley vermeidet beide Widersprüche: er verwandelt die Ontologie ohne Rest in Psychologie, denn er verwandelt alle Dinge in sinnliche Wahrnehmungen; er ist entschiedener Deist, entschiedener Gegner des Materialismus, den er widerlegt sowohl im Princip als in den Folgerungen. Hier ist die Differenz zwischen Berkeley und Locke. Die Differenz ist nicht, wie man gewöhnlich meint, zwischen dem Idealisten und Realisten, sondern richtig begriffen verhält sich die Sache so: Berkeley ist nicht weniger, sondern mehr sensualistisch als Locke und insofern ein größerer Realist. Und eben deshalb ist Berkeley weniger materialistisch als Locke, oder vielmehr, er ist es gar nicht; er bekämpft den Materialismus, er will die Sensualphilosophie vor dem groben Irrthum bewahren, in Materialismus auszuarten:

ein Irrthum, den Locke angelegt und die Franzosen verfolgt haben. In Berkeleys Verstande entscheidet sich der Sensualismus als Gegentheil des Materialismus. Und mit Recht, denn ist Alles sinnliche Wahrnehmung, so ist die Materie, wie sie ihre philosophischen Wortführer behaupten, nichts als ein leerer Gedanke, ein bloßes Wort, da es offenbar von dieser Materie eine sinnliche Wahrnehmung nicht gibt. Diese Ansicht bildet den Grundgedanken, den leitenden Gesichtspunkt der ganzen berkeleyschen Philosophie. Es war natürlich, daß der gewöhnliche Verstand, der sich an Locke anschloß, dem materialistischen Zuge folgte und gegen Berkeley Partei ergriff; es war auch nicht schwer, wenn man sich an die Worte halten wollte, aus Berkeleys antimaterialistischer Richtung einen verrückten Idealismus zu machen, den man spielend widerlegen konnte. Voltaires Witz war hier in seinem Element. Er machte sich über Berkeley lustig und widerlegte ihn so leichtfertig, wie er gewohnt war, über alle Philosophen zu reden. Locke allein war in seinen Augen ein wahrhafter Philosoph, aber er hat auch diesen nie gründlich erkannt, sonst müßte er ihn wiedererkannt haben in Berkeley. „Zehntausend Kanonenkugeln und zehntausend getödtete Menschen," sagt Voltaire, „sind nach Berkeleys Philosophie zehntausend Ideen", *) und damit glaubt er ihn widerlegt

*) Vgl. Voltaire, Dict. phil., Art. Corps.

zu haben, als ob Berkeley solche Einwände nicht gekannt und beseitigt hätte. Voltaire soll sagen, was an einer Kanonenkugel nicht wahrnehmbar ist, dann wird er Berkeley widerlegt haben; wir erlassen ihm die zehntausend!

Ziehen wir die Summe der berkeleyschen Philosophie, so folgt sie aus dem Satz, daß die sinnlichen Wahrnehmungen die Dinge sind: welcher Satz selbst nichts Anderes ist als der Schluß und das letzte Ergebniß des Sensualismus. Sind die Wahrnehmungen die Dinge, so folgt, daß alle menschliche Erkenntniß im Grunde empirische Selbstkenntniß ist, daß wir überall nur unsere eigenen gegebenen Zustände erfahren, daß alle Erfahrung nur Selbsterfahrung sein kann. Berkeley hat nichts weiter gethan, als diese Thatsache constatirt. Ist alle Erkenntniß gleich der Erfahrung, wie Baco gesagt hat; ist alle Erfahrung gleich der sinnlichen Wahrnehmung, wie Locke gesagt hat: so müssen wir mit Berkeley folgern, daß wir nichts erkennen als unsere Eindrücke, daß unsere Eindrücke die Dinge selbst sind, daß also die Erkenntniß der Dinge, genau untersucht, unserer Selbsterkenntniß oder besser gesagt, unserer Selbsterfahrung gleichkommt. Was wir erkennen, sind gegebene Thatsachen. Unsere Erkenntniß ist daher Erfahrung: Kant urtheilte sehr richtig, daß der berkeleysche Idealismus empirischer Art sei, und daß Garve weder diese Philosophie noch die kantische verstehe, da er den Unterschied bei-

der nicht begreife. Die Thatsachen, die wir erfahren, sind unsere Wahrnehmungen, aber nicht unser Werk: sie sind das Werk Gottes, also im letzten Grunde ein Wunderwerk. So wird die menschliche Erfahrung, nachdem sie die Dinge außer sich verloren hat, zu einer unbegreiflichen Thatsache, wie das Leben im Verstande der Occasionalisten. Will hier die Philosophie nicht Halt machen für immer, so muß sie dieses Wunder bezweifeln und damit die Festigkeit der menschlichen Erkenntniß in ihrem letzten Grunde erschüttern.

V. Der Skepticismus von Hume. *)

Hume zieht die negative Summe der englischen Philosophie seit Baco. Er bewahrt jedes Resultat seiner Vorgänger, nur läßt er das letzte Deficit der Philosophie nicht, wie Berkeley, durch die Religion bezahlen, sondern setzt es auf die Rechnung des menschlichen Erkenntnißvermögens. Hume ist mit Baco überzeugt, daß alle Erkenntniß Erfahrung sein müsse; mit Locke, daß alle Erfahrung sinnliche Wahrnehmung sei; mit Berkeley, daß die sinnlichen Wahrnehmungen die einzigen Objecte unserer Erkenntniß sind. Also, schließt Hume, besteht augenscheinlich die

*) David Hume 1711—1776. Tractat über die menschliche Natur, 1739. Untersuchung betreffend den menschlichen Verstand, 1748. (A treatise of human nature etc. An enquiry concerning human understanding.)

ganze menschliche Erkenntniß darin, daß wir in uns gewisse Eindrücke wahrnehmen. Wo bleibt ihre Objectivität? Wo bleibt ihre Nothwendigkeit? Und wenn die menschliche Erkenntniß diese beiden Charaktere entbehrt, wo bleibt sie selbst?

1. Die Objecte der Erkenntniß.

Alle unsere Vorstellungen sind nach Hume sinnliche Eindrücke oder deren zurückgebliebene Abbilder. Sie unterscheiden sich nur graduell: je nachdem sie stärker oder schwächer, mehr oder weniger lebhaft sind. Die lebhaftesten Vorstellungen sind die sinnlichen Eindrücke selbst, die schwächern sind die Gedanken oder Ideen. Die sinnlichen Eindrücke sind die ursprünglichen Vorstellungen, die Ideen sind die abgeleiteten, und zwar alle ohne Ausnahme. Es gibt keine Idee, die nicht aus einem Eindruck entstanden wäre, so urtheilt Hume als ein echter Philosoph von lockeschem Schlage. Mithin verhält sich die Idee zum Eindruck, wie die Copie zum Original. Und eine Idee erklären, heißt demnach, den Eindruck darthun, von dem diese Idee die Copie, der von dieser Idee das Original ist. Unsere Eindrücke sind die Originale aller unserer Vorstellungen: so urtheilt Hume als Einer, der Berkeleys Untersuchungen sich zu nutze gemacht hat. Ob unsere Eindrücke zu ihren Originalen Dinge außer sich haben, ist eine Frage, die Hume wenig kümmert. Denn gesetzt, es gäbe solche Originaldinge,

so wäre die Erkenntniß derselben nur dann möglich, wenn davon deutliche Vorstellungen in uns, d. h. deutliche Eindrücke existirten. Aber woher können wir das wissen? Wir können es nur durch einen Eindruck wissen, und es gibt keinen, der über die Deutlichkeit des Eindrucks oder über das Verhältniß zwischen Ding und Eindruck entscheidet. In jedem Falle also fehlt der menschlichen Natur das Kriterium, welches allein die Objectivität unserer Vorstellungen sichert.

Wenn es daher eine Erkenntniß gibt, so sind deren Objecte nur Vorstellungen, welche selbst nichts sind als Copien von Eindrücken: so begreifen wir nur unsere Eindrücke, nicht die objective Beschaffenheit der Dinge. Es gibt in diesem Sinne keine objective Erkenntniß. Damit ist der Skepticismus zur Hälfte ausgesprochen. Daraus folgt von selbst, daß es keine Erkenntniß des Uebersinnlichen gibt; das Uebersinnliche macht uns keine Impression: darum haben wir von ihm keine Erkenntniß. In diesem Sinne ist alle Metaphysik eine unmögliche Wissenschaft. *)

2. Mathematik und Erfahrung.

Es steht also fest: wir erkennen nichts als unsere Vorstellungen, die sich auf Eindrücke gründen. Aber wir erkennen unsere Vorstellungen nur, indem wir sie verbinden, ihre Uebereinstimmung oder Nichtüber-

*) Humes Untersuchung rc., Abschnitt I und II.

einstimmung wahrnehmen. Jede Erkenntniß ist eine nothwendige Verbindung von Vorstellungen. Was ist nothwendig? Was so, wie es ist, sein muß; wovon das Gegentheil unmöglich ist; wogegen kein Widerspruch stattfindet. Nothwendig ist das Widerspruchslose. Widerspruchslos ist der Satz der Identität, wonach ein Ding ist, was es ist; wonach ihm alle Merkmale zukommen, die es hat, und die Merkmale dieser Merkmale. Also sind diejenigen Vorstellungen nothwendig verbunden, deren eine in der andern enthalten ist, deren eine aus der andern gefolgert werden kann. Also ist jedes Urtheil nothwendig, welches gleich dem Satze der Identität durch bloße Analyse einer Vorstellung gefällt, jede Verknüpfung von Vorstellungen, die durch bloße Schlußfolgerung gemacht wird. So urtheilt und schließt die Mathematik. Ihre Urtheile sind analytisch, ihre Schlüsse syllogistisch, ihre Erkenntnisse demonstrativ. *)

Dagegen anders als die Mathematik urtheilt die Erfahrung in der Natur und Geschichte. Sie verbindet verschiedene Thatsachen, verschiedene Vorstellungen, deren eine nicht in der andern enthalten ist, also nicht durch Analyse daraus geschöpft werden kann, sondern ihr durch Synthese hinzugefügt wird. Gibt es also in der Erfahrung eine nothwendige Synthese? Unsere Vorstellungen können nach Hume auf drei

*) Humes Untersuchung 2c., Abschn. IV.

Weisen verknüpft oder associirt werden: durch Aehnlichkeit, durch Contiguität oder den Zusammenhang in Raum und Zeit, endlich durch Causalität oder den Zusammenhang von Ursache und Wirkung. *)

Von diesen drei Bindemitteln hat oder beansprucht allein die Causalität den Charakter der Nothwendigkeit, denn es leuchtet ein, daß ähnliche oder in Raum und Zeit benachbarte Vorstellungen nicht nothwendig zusammenhängen, sodaß mit der einen auch die andere gesetzt werden muß. Also die Frage heißt: … Causalität eine nothwendige Verknü- … In diese Frage fällt der Schwerpunkt der …n Untersuchung. So viel steht fest: alle Er- …urtheile sind entweder analytisch oder synthe- … Analytisch sind die reinen Vernunfturtheile wie …hematischen. Synthetisch sind die Erfahrungs- …e. Ihre Synthese besteht in der Causalität. … nothwendig?

Die Erfahrung als Product der Causalität.

…othwendig ist die Causalverknüpfung der Ideen, …sie widerspruchslos ist. Sie ist widerspruchslos, …ich durch bloße Analyse der Vorstellung A fin- …it, daß A die Ursache oder Kraft ist, welche B …t. Aber man analysire A noch so gründlich, so … man niemals B darin finden oder die Kraft,

*) Humes Untersuchung xc., Abschn. III.

womit A auf B wirkt. B ist nicht in A enthalten, die Wirkung nicht in der Ursache, die Kraft von A nicht in der Vorstellung von A. Also kann niemals aus der Ursache die Wirkung gefolgert werden, oder der Causalzusammenhang verschiedener Vorstellungen ist nicht durch bloße Schlußfolgerung, also nicht durch reine Vernunft erkennbar. Es sei die Vorstellung des Feuers. Die bloße Analyse dieser Vorstellung erklärt mir nie, welche Wirkung das Feuer auf Holz ausübt, zeigt mir nie die Kraft und den Einfluß des Feuers auf andere Dinge. Es sei die Vorstellung einer Kugel, so kann ich durch keine Schlußfolgerung aus ihrem Begriff finden, welche Bewegung diese Kugel der andern mittheilen wird, mit der sie zusammenstößt. Und so in allen Fällen. Das Verhältniß also zwischen Ursache und Wirkung ist nicht widerspruchslos, denn es ist nicht identisch. Darum ist die Causalität kein Vernunftbegriff oder nicht a priori. Es gibt von der Ursache A auf die Wirkung B keinen Schluß, denn Schlüsse überhaupt sind nur möglich durch Mittelbegriffe. Wo ist zwischen Ursache und Wirkung der Mittelbegriff? Wo ist der Mittelbegriff zwischen einer Erfahrung und einer ähnlichen? *)

Dennoch brauchen wir die Causalverknüpfung in allen unsern empirischen Urtheilen. Wir schließen fortwährend von Ursachen auf Wirkungen, von ähnlichen

---

*) Humes Untersuchung &c., Abschn. IV, Theil 2.

Ursachen auf ähnliche Wirkungen. Auf den Begriff der Causalität gründet sich also unsere Erfahrungserkenntniß. Worauf gründet sich dieser Begriff? Da er nicht a priori ist, so muß er sich auf ein Datum a posteriori gründen. Aber auf welches? Alle Begriffe ohne Ausnahme beruhen auf sinnlichen Eindrücken, deren Abbilder sie sind. Keines, dessen Original nicht ein Eindruck wäre. *Welches also ist der Eindruck, dessen Copie der Begriff der Causalität ist?* Diese Frage trifft den Mittelpunkt von Humes Problem.

Jeder Eindruck ist eine Thatsache, die wir wahrnehmen. Aber den Zusammenhang, der die Thatsachen verknüpft, vernehmen wir nicht. Wir sehen Blitz und hören Donner, aber nicht den Influxus, der hier stattfindet, nicht die Kraft, womit die erste Erscheinung die zweite hervorruft. Die Wirkung erfahren wir, aber nicht das *Wirken*, die Ursache, die Kraft. Jetzt fühlen wir uns aufgelegt zu dieser Vorstellung, darauf erfolgt diese Vorstellung in unserer Seele, darauf diese Bewegung in unserm Körper. Aber die Kraft selbst bleibt uns verborgen, womit der Wille in der Seele die Vorstellung, im Körper die Bewegung hervorruft. Von dieser Kraft gibt es keine Impression, also auch keine Idee. Also gibt es keinen Eindruck, dessen Abbild die Idee der Causalität sein könnte. Das ist die große, von Hume entdeckte Schwierigkeit, welche den Begriff der Causalität bedenklich macht. Jeder Begriff

verlangt einen Eindruck, zu dem er sich verhält, wie die Copie zum Original. Nur findet sich kein Eindruck, weder ein innerer noch äußerer, von dem gesagt werden könnte: siehe da, das Original für den Begriff der Ursache, der Causalität! So wird dieser Begriff, von dem alle unsere empirische Erkenntniß abhängt, zu einem wirklichen Räthsel. Er kann nicht durch bloße Vernunft gefunden werden; ebenso wenig, wie es scheint, durch einen Eindruck. Er ist nicht a priori; eben so wenig, wie es scheint, a posteriori. Woher ist er?

Es besteht das Dilemma: entweder wir müssen mit der Causalität alle Erfahrungserkenntniß überhaupt als unmöglich aufgeben, als unbegreiflich ansehen, oder wir müssen diesen Begriff aus einem Eindruck erklären. Dieser Eindruck aber ist nirgends gegeben. Wenn er also überhaupt ist, so muß er allmälig entstehen, es muß ein gewordener Eindruck sein, der sich aus den gegebenen bildet. Wie ist das möglich?

4. Die Causalität als Product der Erfahrung.

Gewohnheit und Glaube.

Setzen wir, daß dem Eindruck A der Eindruck B folgt, so sind in dieser einmaligen Aufeinanderfolge zwei Thatsachen verbunden. Sie sind verbunden, aber nicht verknüpft. Verknüpft wären sie, wenn B dergestalt an A gefesselt ist, daß es dem Vorangegangenen

nothwendig folgt. Noch nie hat ein Mensch geschlossen, daß immer geschehen wird, was einmal geschehen ist. Aber setzen wir, daß sich jene Aufeinanderfolge wiederholt, daß dem Eindruck A, so oft wir ihn haben, B folgt, so wird aus der einmaligen Verbindung eine beharrliche Verbindung. Bei einer solchen beharrlichen Verbindung, die wir in unsern Eindrücken erfahren, gewöhnen wir uns allmälig daran, von dem Eindruck A zu B überzugehen, wenn der erste stattfindet, den andern zu erwarten: zu erwarten nämlich, daß B auf A folgen wird, weil es ihm so oft, bis jetzt immer gefolgt ist. Aus dem Uebergang von einer Vorstellung zur andern wird durch fortgesetzte Wiederholung derselben Aufeinanderfolge ein gewohnter Uebergang. Was in einem Falle nur verbunden erschien, das erscheint in vielen ähnlichen Fällen verknüpft. Verknüpft deshalb: weil wir uns an die Verbindung gewöhnt haben.*) Diese Gewohnheit besteht, wie alle Gewohnheit, in einer oft wiederholten Erfahrung. Wir haben die Aufeinanderfolge zweier Eindrücke oder Thatsachen so oft erlebt, daß sich unsere Einbildungskraft zuletzt unwillkürlich bestimmt findet, unter dem einen Eindruck den andern zu erwarten, von A zu B überzugehen. Ich finde mich unwillkürlich (zu etwas) bestimmt, d. h. ich fühle: jede Gewohnheit beruht auf einem Gefühl. Dieses

*) Humes Untersuchung ꝛc., Abschn. VII, Theil 2.

Gefühl ist auch ein Eindruck, kein ursprünglich gegebener, sondern ein allmälig gewordener: und dieser Eindruck, dieses Gefühl bildet das Original, dessen Copie die Idee der Causalität ist. Kraft dieses Gefühls kann ich zwar niemals die Verknüpfung zweier Thatsachen wissen oder demonstriren, wohl aber glaube ich durch das Gefühl an ihren Zusammenhang; ich erwarte durch ein unwillkürliches Gefühl, gleichsam instinctmäßig: daß, wenn die eine Thatsache kommt, die andere nicht ausbleiben wird; ich glaube an ihre Consequenz. Dieser Glaube ist zwar nicht evident und demonstrativ, wie ein Vernunftschluß, aber er bewirkt unsere Erfahrungsschlüsse und bildet den Grund aller empirischen Sicherheit. *)

So löst Hume sein Problem. Alle menschliche Erkenntniß ist entweder demonstrativ (wie die Mathematik) oder empirisch. Alle empirische Erkenntniß besteht in der Causalverknüpfung von Thatsachen. Der Begriff der Causalität gründet sich auf einen Glauben, dieser Glaube auf ein Gefühl, dieses Gefühl auf eine Gewohnheit, welche selbst in nichts Anderm besteht, als in einer oft wiederholten Erfahrung. Mithin gibt es keine Erkenntniß, die objectiv und nothwendig wäre. Sie ist nicht objectiv, denn die Objecte unserer Erkenntniß sind lediglich unsere

*) Humes Untersuchung ꝛc., Abschn. V, Theil 1 und 2. Vgl. Abschn. VII, Theil 2.

Eindrücke und deren Vorstellungen. Sie ist nicht nothwendig, denn der Grund unserer Erkenntniß ist kein Axiom, sondern ein Glaube. Damit ist der Skepticismus vollständig ausgesprochen. Der Zweifel an der Erkenntniß folgt aus der Einsicht, daß der Grund aller unserer Erfahrungsschlüsse nichts Anderes ist als ein Glaube: es ist dieser Glaube, worauf sich jener Zweifel gründet. Hume selbst nennt seinen Standpunkt „gemäßigten Skepticismus", weil er am Thatbestande der menschlichen Erkenntniß, so weit sie Erfahrung ist, nichts ändern, sondern nur die Ansicht darüber aufklären will. *) Er will uns die Richtschnur nur zeigen, der wir factisch in allen unsern Erkenntnissen folgen. Hume weiß wohl, „daß die Natur mächtiger ist als der Zweifel": daß die Menschen niemals aufhören werden, Erfahrungen zu machen, Erkenntnisse darauf zu gründen und diese Erkenntnisse für feste Wahrheiten zu halten, nach denen sie handeln, — wenn ihnen auch noch so scharfsinnig der Skeptiker deren Ungrund darthut. **) Hume will den echten Schatz der menschlichen Erkenntniß um nichts ärmer oder werthloser machen, sondern nur über die Mittel uns belehren, womit wir den Schatz erworben haben und den erworbenen allein wahrhaft vermehren können. Er beleuchtet den wahren Grund

*) Humes Untersuchung ꝛc., Abschn. XII, Theil 3.
**) Ebendas. Theil 2 (Schluß).

unserer Erkenntniß. Was sein Skepticismus zerstört, ist nur der eingebildete Grund, das imaginäre Vermögen, das uns niemals fruchtbare und praktische Kenntnisse, sondern nur Scheinwahrheiten und nichtige Begriffe einträgt.

Das sind die Grenzen, welche Humes Skepticismus der menschlichen Erkenntniß setzt. Jenseits der Erfahrung gibt es überhaupt keine Erkenntniß. Diesseits der Erfahrung reicht unsere Erkenntniß nur so weit als die Gewohnheit. Innerhalb der Gewohnheit gibt es keine letzte, vollkommene, sondern immer nur annähernde, subjective Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit. Die Gewohnheit beweist nicht, sie glaubt nur. Das Außergewöhnliche ist immer ein Mögliches, das Gewohnte ist nie ein Bewiesenes, denn es ist nie dergestalt nothwendig, daß sein Gegentheil unmöglich wäre. *)

„Die Gewohnheit," sagt Hume, „ist die große Führerin des menschlichen Lebens." **) Darum durfte Hume mit Recht von seinem Standpunkt behaupten, daß er dem gewöhnlichen Bewußtsein nicht zuwiderlaufe, sondern dieses vielmehr durch die allernächste Formel bestätige. Denn was will das gewöhnliche Bewußtsein Anderes, als gewohnheitsgemäß denken und gewohnheitsgemäß handeln? Und das

*) Humes Untersuchung 2c., Abschn. VI.
**) Ebendas. Abschn. V, Theil 1.

nimmt ihm Hume so wenig, daß sein Skepticismus vielmehr dem menschlichen Denken und Handeln keinen andern Grund übrig läßt als die Gewohnheit. Die Gewohnheit hat die Menschen von jeher bestimmt. Hume rechtfertigt ihre Macht, er zeigt, auf welchem Recht sie beruht: daß die Menschen nicht blos ein Recht haben, ihrer Gewohnheit nach zu denken, sondern kein anderes Recht als dieses. Was Schiller seinen Wallenstein mit heroischer Verachtung sagen läßt, das ist genau Humes nüchterne Ueberzeugung: „Das ganz Gemeine ist's, das ewig Gestrige, was — morgen gilt, weil's heute hat gegolten, denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht, und die Gewohnheit nennt er seine Amme!" Diese Amme nennt Hume die große Führerin des menschlichen Lebens. Und zugleich bildet sie in seinem Verstande die determinirte Grenze des menschlichen Wissens.

Gibt es keine Erkenntniß jenseits der Erfahrung, so gibt es keine Theologie, außer eine solche, die sich auf übernatürliche Offenbarung gründet. Hume ist mit Baco und Bayle derselben Meinung, daß der religiöse Glaube und die menschliche Vernunft einander ausschließen. Es gibt überhaupt keine andere rationale oder demonstrative Wissenschaft als die Mathematik. Es gibt außer der Mathematik keine andere menschliche Erkenntniß als die Erfahrung, die sich einzig und allein nach Gewohnheit richtet. „Wenn wir," so schließt Hume seinen Versuch über den menschlichen

Verstand, „überzeugt von diesen Grundsätzen Bibliotheken durchsuchen wollten: welche Zerstörung müßten wir da nicht anrichten? Wenn wir z. B. ein Buch aus der Theologie oder Metaphysik in die Hand nähmen, so müßten wir fragen: enthält das Buch abstracte Untersuchungen über Größe und Zahl? Nein! Oder Untersuchungen der empirischen Vernunft über Facta und existirende Dinge? Nein! Nun so werft das Buch ins Feuer, denn es kann nichts als Sophistereien und Täuschungen enthalten!" *)

Verglichen mit Berkeley, verdankt Hume diesem die eine Hälfte seines Skepticismus: daß die menschliche Erkenntniß nur unsere Eindrücke begreife, daß unsere Vorstellungen die einzig möglichen Objecte unsers Wissens sind. Darum sagt Hume in seinem Versuch über den menschlichen Verstand: „Berkeleys Schriften sind unter allen philosophischen, selbst Pierre Bayle nicht ausgenommen, die besten Anweisungen zum Skepticismus." **) Aber Berkeley erklärte die gesetzmäßige Erfahrung für ein Product Gottes in uns, Hume für ein Product der menschlichen Gewohnheit. In diesem Punkte erfüllt und formulirt sich sein Skepticismus. Er zerstört nichts als die Illusion, für gesetzmäßig zu halten, was im Grunde nur gewohn-

*) Humes Untersuchung rc., Abschn. XII, Theil 3 (Schluß des Werks).

**) Ebendas. Abschn. XII, Theil 1.

heitsmäßig ist. Gewohnheiten haben Ausnahmen, Gesetze nie. Es gibt viel Außergewöhnliches, nichts Außergesetzliches.

Verglichen mit Locke, denkt Hume ebenso sensualistisch über den Ursprung unserer Begriffe und darum ebenso negativ über die Möglichkeit der Metaphysik. Ihre Coincidenz fällt in den Begriff der Substanz, den Beide für gehaltlos erklären; ihre Differenz in den Begriff der Causalität, dem Locke eine reale Geltung, Hume dagegen eine nur subjectiv-menschliche einräumt.

Verglichen mit Baco, hat Hume die Grenzen der Erfahrung kritisch festgestellt, die Bacos thatenlustiger Verstand überflog. Und was hier Hume insbesondere auszeichnet: er unterscheidet Erfahrung und Mathematik als verschiedene Arten der menschlichen Erkenntniß.*) Die Objecte der Mathematik sind Größen, die der Erfahrung Thatsachen; jene urtheilt allein durch Analyse, diese allein durch Synthese: darum hat die Mathematik demonstrative Gewißheit, während der Erfahrung nur Wahrscheinlichkeit oder moralische Gewißheit zukommt, denn die eine beruht auf Vernunftschlüssen, die andere nur auf einem Glauben oder einer gewohnten Verknüpfung.

*) Die Unterscheidung billigt Kant, aber er ändert ihr Kriterium. Nach ihm urtheilen Mathematik und Erfahrung beide synthetisch, aber jene durch Anschauung, diese durch logische Begriffe.

5. Die Gewohnheit als politischer Gesichtspunkt.

Humes geschichtlicher Verstand.

Darum mußte Hume in der Philosophie ein Skeptiker sein, denn eine gewohnheitsmäßige Erkenntniß hat nur zeitweiligen Credit und nie absolut gültige Wahrheit. Aber die Gewohnheit ist bei Hume nicht blos der Erklärungsgrund unserer empirischen Erkenntniß, sondern zugleich „die Führerin des menschlichen Lebens". So weit das Leben von der Gewohnheit beherrscht wird, fällt es unter Humes erklärenden Gesichtspunkt. Grundsätze herrschen in der Philosophie, Gewohnheiten im Leben. Unser ganzes Leben ist, wie der goethesche Egmont sagt: „die süße Gewohnheit des Daseins". Selbst die natürlichen Bewegungen unsers Körpers müssen wir uns durch wiederholte Uebung angewöhnen, damit sie unwillkürlich und mühelos erfolgen. So werden Athmen, Essen und Trinken, Gehen und Stehen unter der Leitung natürlicher Instincte durch wiederholte Uebung zu Lebensgewohnheiten; so werden Lesen und Schreiben unter der leitenden Erziehung durch wiederholte Uebung zu gewohnten Functionen. Erst müssen wir uns daran gewöhnen, überhaupt zu leben; dann müssen wir uns gewöhnen, auf eine bestimmte Weise zu leben. Unser Leben wie unsere Bildung sind Resultate unserer Gewöhnungen, und diese sind Resultate oft wiederholter

Erfahrung. Gewohnheiten allein machen unsere Sitten; Sitten machen das gemeinschaftliche, öffentliche Menschenleben und dessen Verfassung. Verfassungen verändern heißt Sitten und Gewohnheiten verändern. Aber die Gewohnheiten entstehen allmälig; ebenso allmälig wollen sie verändert werden. So langsam fortschreitend die Gewohnheit ist, ebenso langsam fortschreitend will die Entwöhnung sein. Nichts entsteht hier plötzlich, durch einen Willensentschluß, einen Machtspruch, eine willkürliche Uebereinkunft. Die menschlichen Gewohnheiten und Sitten in ihren allmäligen und langsamen Metamorphosen: das sind die geschichtlichen Bildungsprocesse. Wer die Natur der Gewohnheit und der habituell gewordenen Sitte nicht versteht, wer dieser Macht im menschlichen Leben nicht Rechnung trägt in seinen Begriffen, der ist unfähig, Geschichte zu begreifen, viel weniger zu machen; der versteht die Menschen nicht, viel weniger wird er im Stande sein, sie zu regieren. Jede plötzliche Aufklärung, jede plötzliche Staatsveränderung ist etwas durchaus Geschichtswidriges. So wenig Glaube und Staat plötzlich, wie mit einem Schlage, gemacht werden, so wenig lassen sich beide plötzlich verändern. Wir kennen diese geschichtswidrige Denkweise in der englisch-französischen Aufklärung. Unter allen diesen Philosophen ist David Hume der einzige, der sich in seinen Begriffen der Natur des geschichtlichen Lebens nähert, der einzige, der nicht geschichtswidrig

dachte: weil er begriff, daß nicht Grundsätze und Theorien, sondern Gewohnheiten das menschliche Leben und seine Denkweise beherrschen. Dasselbe Princip, welches Hume in der Philosophie zum Skeptiker werden ließ, machte ihn zu einem menschen- und staatskundigen Geschichtschreiber, zu einem vorsichtigen Politiker. *) Er dachte historisch, indem er die Actien philosophischer Grundsätze sinken machte. In ihm ist der philosophische Skeptiker und der politische Geschichtschreiber eine Person. Will man den Unterschied handgreiflich vor Augen haben, der in diesem Punkte zwischen dem großen Skeptiker und der englisch-französischen Aufklärung besteht, so vergleiche man die Geschichtschreibung eines Hume mit der eines Voltaire!

Am allerdeutlichsten aber tritt Humes geschichtskundige Denkweise an der Stelle hervor, wo sich in den übrigen Philosophen seines Zeitalters ein vollkommen geschichtswidriges Dogma festgesetzt hatte. Nichts beweist mehr, wie weit sich diese Aufklärung von aller geschichtlichen Erfahrung entfernt hielt, als die Vertragstheorie, woraus man den Staat erklären wollte. Der menschliche Staat und die Verfassungen des öffentlichen Lebens haben einen geschichtlichen Ursprung; ein solcher Vertrag aber, wie die Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau lehren, hat nie-

*) History of England.

mals in der Wirklichkeit da existirt, wo sie ihn suchen. Jedermann sieht, daß der Vertrag, um zu gelten, das menschliche Gemeinwesen oder wenigstens ein staatsähnliches Dasein voraussetzt. Hume ist der ausgesprochene Gegner der Vertragstheorie, obwohl auch er den Staat aus natürlichen Gründen will erklärt wissen. Er bekämpft die Lehre vom Gesellschaftsvertrage in Rousseau und Locke. *) Er sieht, daß eine solche Theorie mit aller geschichtlichen Erfahrung und Möglichkeit streitet, daß sie einem philosophischen Hirngespinnste gleichkommt. Ehe die Menschen ein ausdrücklicher Vertrag vereinigen konnte, hatte sie bereits die Noth vereinigt. Die Noth bewirkte ohne Vertrag, daß Einer befahl und die Andern gehorchten. „Jede Ausübung der Gewalt eines Oberhaupts", sagt Hume, „konnte zunächst nur particular und durch die gegenwärtigen Bedürfnisse der Lage erheischt sein. Der sichtliche Nutzen seiner Vermittelung machte diese Ausübungen täglich häufiger und ihre oftmalige Wiederholung bewirkte stufenweise eine auf Gewohnheit gegründete Beistimmung des Volkes." An die Stelle des Vertrags setzt Hume die Gewohnheit. Er erklärt den Staat genau so als die Erkenntniß: diese gründet sich auf gewohnte Erfahrung, jener auf gewohnten Gehorsam. Die Gewohn-

---

*) Humes und Rousseaus Abhandlungen über den Urvertrag, von G. Merkel (Leipzig 1797).

dachte: weil er begriff, daß nicht Grundsätze und Theorien, sondern Gewohnheiten das menschliche Leben und seine Denkweise beherrschen. Dasselbe Princip, welches Hume in der Philosophie zum Skeptiker werden ließ, machte ihn zu einem menschen- und staatskundigen Geschichtschreiber, zu einem vorsichtigen Politiker. *) Er dachte historisch, indem er die Actien philosophischer Grundsätze sinken machte. In ihm ist der philosophische Skeptiker und der politische Geschichtschreiber eine Person. Will man den Unterschied handgreiflich vor Augen haben, der in diesem Punkte zwischen dem großen Skeptiker und der englisch-französischen Aufklärung besteht, so vergleiche man die Geschichtschreibung eines Hume mit der eines Voltaire!

Am allerdeutlichsten aber tritt Humes geschichtskundige Denkweise an der Stelle hervor, wo sich in den übrigen Philosophen seines Zeitalters ein vollkommen geschichtswidriges Dogma festgesetzt hatte. Nichts beweist mehr, wie weit sich diese Aufklärung von aller geschichtlichen Erfahrung entfernt hielt, als die Vertragstheorie, woraus man den Staat erklären wollte. Der menschliche Staat und die Verfassungen des öffentlichen Lebens haben einen geschichtlichen Ursprung; ein solcher Vertrag aber, wie die Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau lehren, hat nie-

*) History of England.

der Contrat social wurde das Evangelium des Convents; auf den Theoretiker Rousseau folgte der Praktiker Robespierre, in dem das geschichtswidrige Handeln nicht blos barbarisch, sondern in der That fratzenhaft wurde.

Mit der Vertragstheorie bekämpft Hume zugleich die Revolutionstheorie aus natürlich-geschichtlichen Gründen. Hier wendet er sich schlagend gegen Rousseau. „Wollten diese Vernünftler sich in der Welt umsehen," sagt der erfahrene Skeptiker, „so würden sie nichts in derselben antreffen, das im geringsten ihren Ideen entspricht. — In der That, es gibt kein fürchterlicheres Ereigniß als die gänzliche Auflösung einer Verfassung, die den großen Haufen entfesselt und die Bestimmung oder Wahl einer neuen Einrichtung von einer Menge abhängig macht, die sich an Zahl dem ganzen Volkskörper nähert, denn der ganze Körper entscheidet eigentlich nie. Jeder weise Mann wünscht, in so einem Falle, einen General an der Spitze einer mächtigen Armee zu sehen, der schnell den Preis ergreifen und dem Volke einen Herrn geben könne, den selbst zu wählen die Menge ganz unfähig ist. So wenig entspricht That und Wirklichkeit jenen philosophischen Begriffen." Wenn also der Fall eintreten sollte, der die Revolution zur Thatsache macht und einen Rousseau in einen Robespierre verwandelt, so weiß Hume voraus, was er wünschen wird: er hofft dann auf einen Napoleon!

Wenn wir Hume mit Rousseau vergleichen, welche überraschenden Gegensätze bei so vielen gegenseitigen Berührungspunkten! Sie stehen Beide dicht an der Schwelle der französischen Revolution, sie befinden sich Beide im Gegensatze gegen die dogmatische Philosophie ihrer Zeit und ihrer Nationen, sie suchen Beide das menschliche Wissen auf einen natürlichen Glauben zurückzuführen und naturgemäß zu reinigen. Der gemeinschaftliche Gegensatz führt sie zusammen. Sie werden Freunde, und Hume bereitet dem verfolgten Rousseau ein gastliches Asyl in England. Dann entfremden und verfeinden sie sich, weniger durch Humes Schuld als durch Rousseaus unseligen und zur Gewohnheit fixirten Argwohn. Sie waren einander entgegengesetzt, wie der nüchterne Skeptiker dem schwärmenden Utopisten. Rousseau suchte einen Idealstaat, den Hume belächelte als Menschenkenner und bekämpfte als Politiker; jener beförderte eine Revolutionstheorie, der sich der Andere aus allen Gründen und Neigungen widersetzte. Wo finden sich ihre Geister in dem Zeitalter der lebendig gewordenen Revolution, welche sie Beide nicht mehr erleben? Sie konnten durch keine größere Kluft getrennt sein: Robespierre studirte Rousseaus Contrat social, und Ludwig XVI. las Humes Geschichte der Stuarts!

Was jene Staatstheoretiker nicht bedenken, das sind die geschichtlichen Zustände, womit wir verwachsen sind,

von denen Keiner völlig abstrahiren kann und soll, am wenigsten praktisch. Wir führen in unsern Aeltern und Vorältern gleichsam eine geschichtliche Präexistenz; wie Sokrates vortrefflich sagt: er müsse den Gesetzen seiner Vaterstadt gehorchen, denn er habe schon in seinen Aeltern gleichsam präexistirt als ein Bürger Athens. Die Erfahrungsphilosophen, welche die geschichtliche Erfahrung am wenigsten verkürzen sollten, widersprechen ihr am meisten. Jene tabula rasa, von der sie reden, existirt nicht, weder in noch außer uns. Sie setzen in ihren Staatstheorien Menschen voraus, die sich in der Lage befinden, erst einen Staat zu machen, die gleichsam direct als eine ganz neue Generation aus der Hand der Natur kommen. Diese Voraussetzung ist falsch. Diese Menschen existiren nicht. Existirten sie, so gäbe es keine Geschichte. Jene Philosophen abstrahiren von der Geschichte; das ist ihr durchgängiger Mangel, welchen Hume begreift. Er urtheilt treffend: „Wenn eine Menschengeneration auf einmal vom Schauplatze ab und eine andere aufträte, wie es mit den Seidenwürmern und Schmetterlingen der Fall ist, so könnte das neue Geschlecht, wenn es dazu Verstand genug besäße, was unmöglich ist, durch allgemeine Einwilligung eine neue Staatsform einführen, ohne Rücksicht auf die Gesetze und das Herkommen, welche bei ihren Vorfahren galten. Da aber das menschliche Geschlecht in einer beständigen Flut ist, stündlich Einer die Welt ver-

läßt und ein Anderer sie betritt, so ist es nothwendig zur Festigkeit der Regierung, daß sich der junge Nachflug der eingeführten Verfassung anschmiege und genau dem Pfade folge, den seine Väter anbahnten, die selbst in die Fußtapfen der ihrigen traten. Einige Neuerungen müssen nothwendig in jeder menschlichen Einrichtung stattfinden, und es ist glücklich, wenn sie der erleuchtete Genius des Zeitalters auf die Seite der Vernunft, Freiheit und Gerechtigkeit leitet. Kein Einzelner aber ist berechtigt, gewaltsame Neuerungen zu machen; selbst wenn die gesetzgebende Macht sie trifft, sind sie gefährlich und allezeit muß man mehr Schaden als Vortheil davon erwarten."

Hume ist kein Feind der Aufklärung als solcher, er ist nur ein Feind der gewohnheits- und geschichtswidrigen Aufklärung, die nothwendig künstlicher Art sein muß und die Menschen nicht erzieht, sondern wie Pflanzen in einem Treibhause behandelt. Diese unpädagogische und ungeschichtliche Aufklärung, welche man nicht übel „Aufklärerei" nennt, bekämpft Hume aus einem weit überlegenen, weit aufgeklärtern Gesichtspunkte, der sich dem geschichtlichen Denken nähert. Aus demselben Grunde bekämpfte Lessing bei uns die geschichtswidrige Aufklärung. Hier wollte er nichts gemein haben mit den Wolfianern und nichts wissen von den josephinischen Experimenten. Er sah, daß sie vorzeitig und darum unreif waren. Das ist jenes „Etwas, das Lessing gesagt hat" und das sich

Jacobi gesagt sein ließ. *) Wie die englische Philosophie in Hume begreift, daß ihre Aufklärung von der Geschichte abstrahirt und darum fehlgegriffen hat, so begreift Dasselbe die deutsche Philosophie in Lessing, nachdem sie gegen ihre Anlage eine gewisse Periode des ungeschichtlichen Denkens durchlaufen. Wie in Hume die englische Philosophie in skeptischem Interesse begreift, daß der Grund aller unserer Erkenntniß Glaube und Gefühl sei, so begreift dasselbe in religiösem Interesse die deutsche Philosophie in Hamann, Herder und am klarsten in Jacobi. Der englische Skeptiker stimmt in einem Punkte mit diesen deutschen Geniedenkern überein: sie sind sämmtlich Glaubensphilosophen. Oder vielmehr stimmten als solche unsere Hamann, Herder und Jacobi mit Hume überein. Sie waren es, die dem Skeptiker huldigten zu Gunsten des Glaubens; sie verbanden sich mit ihm gegen die dogmatische Philosophie, gegen die geschichtswidrige Aufklärung, gegen den abgeplatteten und lebensunfähigen Rationalismus. Hier reichen sich die englische und die deutsche Philosophie die Hand, um gemeinschaftlich ihre dogmatische Periode zu schließen und eine neue Epoche vorzubereiten. **)

---

*) Fr. H. Jacobi's Werke, Bd. II: Etwas, das Lessing gesagt hat. S. 334 fg.

**) Vgl. Gesch. der neuern Philosophie, Bd. II, Cap. 21, S. 591 fg., 629.

VI. Humes Widerspruch und Kants Lösung.*)

Ziehen wir die Summe von Humes Philosophie, so hat derselbe die Metaphysik verneint, die Mathematik von der Erfahrung unterschieden (als analytische und synthetische Erkenntniß) und die letztere so erklärt, daß ihre Urtheile ohne Ausnahme aufhören müssen, als allgemeine und nothwendige zu gelten. Wie aber erklärte Hume die Erfahrung? Durch den Begriff der Causalität, der unsere Eindrücke verknüpft. Und diesen Begriff? Durch Gewohnheit. Und diese? Durch eine oft wiederholte Erfahrung. So erklärt Hume die Erfahrung aus der — Erfahrung! Er setzt voraus, was er erklären will: er denkt also dogmatisch und begeht jenen Fehler, den schon die Skeptiker des Alterthums an den dogmatischen Philosophen bemerkten; seine Erklärungen bewegen sich in einem augenscheinlichen Cirkel, genau in dem Tropus, welchen die alten Skeptiker den „Diallelos" nannten. Jeder Cirkel ist nichtserklärend. Hume hat also die Erfahrung nicht erklärt, er hat dieses Problem nicht gelöst, son-

---

*) Ich zeige hier absichtlich nur den Punkt, wo die englische Philosophie in die kantische einmündet. Das abhängige Verhältniß, welches Kant gegenüber der englischen Philosophie eingenommen hat, bevor er sie überwand, werde ich hier nicht untersuchen. Diese Untersuchung fällt über mein Thema hinaus und gehört in eine Darstellung der kantischen Philosophie, der ich ein selbständiges Werk widme.

dern nur verdeutlicht, aber er hat dieses Problem auch so verdeutlicht, so scharf ausgeprägt, daß es nach ihm kein selbständiger Denker mehr umgehen konnte; daß dem philosophirenden Verstande vielmehr zweierlei einleuchten mußte: 1) die Nothwendigkeit, dieses Problem zu lösen; 2) die Unmöglichkeit der humeschen Lösung. Hume hat das nächste Ziel der Philosophie augenfällig gemacht und zugleich an seinem eigenen Beispiele den Weg gezeigt, der zur Lösung nicht führt. Wer die Aufgabe erkannte, mußte zugleich einen neuen Weg der Lösung finden. Dieser Weg mußte offenbar ein anderer sein, als welchen die englische Philosophie seit Baco, die deutsche seit Leibniz gegangen war. Wer zu diesem Ziel den richtigen Ausgangspunkt findet, macht eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie. Das Ziel erkennt, den Ausgangspunkt findet, die Epoche macht ein deutscher Philosoph, den die leibniz-wolfische Schule gebildet hatte und in dem sich der deutsche Geist mit dem englischen vermählte. Dieser Philosoph ist Immanuel Kant. Sein Werk ist ein Kind der deutschen und englischen Philosophie, die sich in dem Geiste Kants fruchtbar berührten und ablösten. Merkwürdig genug, daß derselbe Mann seiner Abkunft nach auch die beiden Nationalitäten in sich vereinigte: seine Familie war aus Schottland eingewandert, und so war Kant in seinen Vorältern ein Landsmann Humes, dessen Untersuchungen unter allen Philosophen er am

besten begriff und sich aneignete. Kant entdeckte in Humes Untersuchungen, bei welcher Aufgabe die Philosophie angelangt sei, und zugleich fand er in Humes Verfahren den nichtserklärenden Cirkel. Die menschliche Erkenntniß wollte erklärt werden. Die Erfahrung, welche Baco zum Instrument der Philosophie gemacht hatte, war jetzt deren problematisches Object geworden. Hume hatte sie, statt zu erklären, vorausgesetzt; er hatte die Erfahrung zu ihrem eigenen Erklärungsgrunde gemacht. In diesem Punkte war er dogmatisch geblieben, wie alle übrigen Philosophen. Locke wollte Sensualist sein; sein Fehler lag darin, daß er nicht Sensualist genug war: das entdeckte Berkeley. Hume wollte Skeptiker sein; sein Fehler lag darin, daß er nicht skeptisch genug war: das entdeckte Kant. Wäre Hume skeptischer gewesen, so hätte er die Erfahrung erklärt, ohne sie vorauszusetzen, so hätte er sich in diesem entscheidenden Punkte von der dogmatischen Philosophie abgewendet und befreit: so wäre Hume mit einem Worte kritisch geworden.

VII. Baco und Kant.

Kant war skeptischer als Hume; er entdeckte den kritischen Gesichtspunkt und machte so den Wendepunkt, der in der Geschichte der Philosophie ein neues Zeitalter einführt. Die Wendung war im Grunde eine sehr einfache. Kant verhielt sich zur Erfahrung und

zur menschlichen Erkenntniß genau so, wie sich Baco zur Natur verhalten hatte. Er erklärte die Thatsache der Erfahrung, wie Baco die Thatsachen der Natur erklärt wissen wollte. Eine Thatsache erklären, heißt unter allen Umständen die Bedingungen darthun, unter denen sie stattfindet. Diese Bedingungen müssen unter allen Umständen der Thatsache vorausgehen, sie müssen vor derselben gesucht werden. Kant suchte die Bedingungen unserer empirischen Erkenntniß nicht über derselben, wie die deutschen Metaphysiker, nicht in derselben, wie die englischen Sensualisten, sondern vor ihr: weder setzte er mit jenen die Erkenntniß in angeborenen Ideen voraus, noch mit diesen die Erfahrung in sinnlichen Eindrücken und ihrer wiederholten Verknüpfung. Er analysirte die Thatsache der Erfahrung, wie Baco die Naturerscheinungen. Wie dieser die Naturkräfte suchte, welche die Dinge bewirken und gestalten, so suchte Kant die Erkenntnißkräfte oder Erkenntnißvermögen, welche die Erfahrung machen. Diese Untersuchung der menschlichen Erkenntnißvermögen nannte er die kritische Philosophie. Die Bedingungen, welche der Erfahrung als nothwendige Factoren vorausgehen, nannte er „transscendental", und bezeichnete mit diesem Worte sowohl seine Philosophie, als die Vermögen, welche er genöthigt war, aller Erkenntniß vorauszusetzen, oder welche er vor aller Erkenntniß im Menschen entdeckte. Was also Kant der Erkenntniß voraussetzt, das ist nicht selbst Erkenntniß, sondern

erkenntnißbildende Kräfte, die an sich leer und erkenntnißlos sind. Diese reinen Vermögen nennt Kant „die reine Vernunft". Sie ist keine leere Tafel, was bei Locke der menschliche Geist an sich gewesen war, auch keine angeborenen Ideen, woraus Leibniz und Wolf die Erkenntniß ableiten wollten, sondern sie besteht in Kräften, die den Menschen an sich, das Wesen des Menschen ausmachen, welches vor Kant kein Philosoph erkannt hatte. Es war eine neue Entdeckung: die größte, welche die Philosophie gemacht hat, und die sie weder umstoßen noch übertreffen kann.

Baco suchte den richtigen Weg, um die nothwendigen Gesetze der Natur zu finden, und er entdeckte die empirische Philosophie. Kant suchte den richtigen Weg, um die nothwendigen Gesetze der Erfahrung zu finden, und er entdeckte die transscendentale oder kritische Philosophie. Baco fragte: wie sind die Naturerscheinungen möglich und wodurch? Kant fragte: wie ist die Physik möglich und wodurch? wie und wodurch Mathematik und Metaphysik? Diese Fragen löste er in der Kritik der reinen Vernunft, dem neuen Organon einer neuen Philosophie. Dieses Werk hat die deutsche Philosophie geboren, befruchtet von der englischen. Kant war ein dogmatischer Philosoph, bevor er ein kritischer wurde: den Uebergang von der einen Periode zur andern machte er unter dem Einfluß der englischen Philo-

sophie und namentlich unter dem Einfluß von Hume. Kant ist von der leibnitz-wolfischen Philosophie durch die englische zu seiner gekommen. Der Erste, der die Kritik der reinen Vernunft beurtheilte, erklärte die kantische Philosophie für berkeleyschen Idealismus. Kant erläuterte darauf sein Werk in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik *) und sagte gegen jene falsche Vergleichung: daß vielmehr David Hume Derjenige gewesen sei, der ihn vor vielen Jahren zuerst aus dem dogmatischen Schlummer erweckt und seinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gegeben habe. Eingedenk dieser Richtung setzte Kant gleichsam als Inschrift über die Kritik der reinen Vernunft die Worte Bacos aus der Vorrede zum Neuen Organon: ein Ausspruch, worin sich die große That verkündet, deren sich die beiden Reformatoren der Philosophie bewußt sind:

„Wir schweigen von uns selbst. Aber von der Sache, um die es sich handelt, verlangen wir, daß sie die Menschen nicht für eine bloße Meinung, sondern für ein nothwendiges Werk ansehen und sich versichert halten, daß wir nicht für irgend eine Schule oder eine beliebige Ansicht, sondern für den Nutzen und die Größe der Menschheit neue Grundlagen suchen.

---

*) Kritik der reinen Vernunft, 1781. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783.

Also mögen sie um ihres eigenen Nutzens willen das Beste Aller bedenken und selbst daran Theil nehmen. Sie sollen hoffnungsvoll in die Zukunft blicken und nicht fürchten, daß unser Erneuerungswerk ein grenzenloses und übermenschliches sei. Sie sollen dasselbe begreifen, denn es ist in Wahrheit das Ende und die rechtmäßige Grenze unendlichen Irrthums."

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

